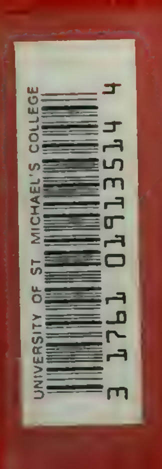




L'ÉVANGILE
SELON SAINT JEAN

IMPRIMATUR

Fr. Albertus Lepidi, O. P.

. P. Ap. Magister.

Janvier 1904.

ÉTUDES BIBLIQUES

L'ÉVANGILE SELON SAINT JEAN

TRADUCTION CRITIQUE

INTRODUCTION ET COMMENTAIRE

PAR

LE P. TH. CALMES

Omnis Scriptura sacra eo spiritu debet legi, quo facta est.
(*Imitation de J.-C.*, I, v, 1

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
RUE BONAPARTE, 90

ROME
TYPOGRAPHIE POLYGLOTTE
DE LA S. C. DE LA PROPAGANDE

1904

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE

Ceux qui suivent avec attention la marche de l'exégèse biblique ont pu reconnaître chez plusieurs critiques récents une tendance marquée à l'allégorie dans l'interprétation du quatrième Évangile. S'il faut en croire M. Jean Réville et M. l'abbé Loisy, l'auteur de ce livre aurait conçu son œuvre dans un sens systématiquement allégorique : le cadre chronologique, qui embrasse une durée de trois ans et demi, représenterait une demi-semaine d'années, et la déclaration des Juifs 8. 57 insinuerait, comme le voulait saint Irénée, que Jésus est mort à l'âge de quarante-neuf ans, après avoir vécu exactement sept semaines d'années, conformément à la prophétie de *Daniel*, 9, 25 ; les différentes phases de l'histoire évangélique, récits ou discours, seraient des représentations figurées ou des exposés théoriques du dogme chrétien ; les détails circonstanciés, que l'on considérait volontiers comme les indices d'un témoignage authentique, devraient s'expliquer par l'allégorie.

Chose remarquable, ce système ne vient pas d'Allemagne, bien que certains travaux, comme celui de M. Kreyenbühl[1], aient pu le faire pressentir. C'est en France qu'il a été conçu et élaboré. M. Jean Réville en donnait une esquisse, voilà déjà trois ans[2]. Mais il y a quelques mois à peine que M. Loisy l'a exposé dans toute son ampleur[3].

On s'apercevra au premier coup d'œil que notre commentaire

1. *Das Evangelium der Wahrheit*. Berlin, 1901. Cf. *Rev. bibl.*, X, p. 453 ss.
2. *Le quatrième Évangile*, son origine et sa valeur historique. Paris, 1901. Cf. *Rev. bibl.*, XI, p. 116 ss.
3. *Le quatrième Évangile*. Paris, 1903.

n'est pas basé sur un tel système, dont le principal inconvénient n'est pas celui de la nouveauté. Tout en mettant largement à profit les travaux récents, nous avons évité toute interprétation aventureuse, persuadé qu'un livre destiné à l'usage classique doit fournir avant tout des explications éprouvées, et que les recueils périodiques suffisent à la discussion des problèmes nouveaux, que la critique soulève tous les jours. Quelques-uns s'étonneront de nous voir maintenir l'opinion traditionnelle, qui attribue à Jean l'apôtre la composition de notre Évangile. L'authenticité du livre est sujette à des difficultés que nous nous sommes bien gardé de dissimuler ou d'amoindrir. Mais, ici encore, nous n'avons pas cru avoir des motifs suffisants pour nous départir du sentiment commun conforme aux affirmations catégoriques des plus anciens témoins.

Le présent ouvrage était entièrement imprimé quand a paru le commentaire de M. Loisy. Il nous a donc été impossible de mettre à contribution cette importante étude, si ce n'est pour les parties qui avaient été auparavant livrées au public en articles détachés. La lecture attentive de l'ouvrage n'a pas modifié sensiblement notre point de vue. Il y a des allégories et des symboles dans l'Évangile johannique, cela est vrai, plus vrai peut-être qu'on ne l'avait pensé jusqu'ici. Mais jusqu'où s'étendent ces allégories et ces symboles, et dans quelle mesure s'opposent-ils à la valeur historique du livre? C'est là le point délicat. Il ne suffit pas de dire que les personnages du quatrième Évangile sont des types, pour conclure que les « types » étrangers aux Synoptiques, tels que Nathanaël ou Nicodème, n'ont aucune réalité. De même, il ne suffit pas de constater que, dans la Bible, *sept* est un nombre parfait, pour voir un symbole dans chaque détail chronologique. Mais c'est surtout dans la géographie et la topographie que le système de M. Loisy trahit ses excès. On est bien obligé d'admettre que Jean connaît la Palestine, et en particulier la ville de Jérusalem. Si donc la partie pour laquelle nous avons un élément de contrôle se trouve con-

forme à la réalité objective, n'est-on pas en droit de supposer qu'il en est de même des faits? L'intention didactique de l'auteur est indéniable; elle se manifeste parfois avec une entière évidence. Est-ce une raison suffisante pour soutenir que le cadre de cet enseignement est fictif? Et de ce que l'évangéliste se révèle profond mystique et savant théologien, faut-il ne voir dans son œuvre qu'une construction purement doctrinale? M. Loisy nous semble lui attribuer un parti pris de synthèse théologique dont il est lui-même préoccupé et qui domine, chez lui, la constatation des faits. Aussi, malgré ce que sa thèse peut avoir de séduisant, nous demeurons persuadé qu'il y a, au fond du quatrième Évangile, une tradition spéciale, distincte de la tradition synoptique.

Nous devons nous borner à signaler dans cette préface le récent ouvrage de M. Abbott[1], un des représentants les plus en vue de la critique indépendante en Angleterre. L'auteur voit dans le quatrième Évangile une tentative faite en vue d'une biographie de Jésus indirecte, c'est-à-dire idéale, destinée à suppléer la biographie directe, c'est-à-dire réelle, que les Synoptiques sont impuissants à garantir. Cette thèse paradoxale tend à donner la préférence à Jean sur la Synopse, en ruinant l'autorité de celle-ci sans augmenter la valeur de celui-là. Les apologistes ne sauraient trop se tenir en garde contre ses apparences conciliantes et sa fausse bonhomie.

Notre traduction est faite sur le grec, d'après les règles de la critique textuelle. C'est dire que l'on ne s'est pas astreint à l'édition elzévirienne connue sous le nom de « Textus receptus ». Encore moins s'est-on attaché à un texte ou à un groupe de textes. L'absence de classement scientifique rend impossible la mise en œuvre des innombrables documents qui servent de base à la critique textuelle des Évangiles. Cependant, les travaux comme ceux de Tischendorf et de Westcott-Hort, en attendant l'ouvrage

1. *From letter to spirit.* Londres, 1903.

si lent à paraître de M. von Soden, permettent de choisir entre de nombreuses variantes. On remarquera que nous nous sommes affranchi sur plus d'un point du préjugé qui attribue une autorité décisive aux témoins dits « orientaux ». Du reste, nous avons reproduit dans les notes toutes les variantes de quelque importance, mettant ainsi à la disposition du lecteur le moyen de modifier notre traduction, là où il le jugera convenable. Le tableau placé en tête de l'ouvrage est une innovation que nous soumettons au jugement du public. Il permet de saisir d'un seul coup d'œil les principaux documents, — manuscrits et versions, — sur lesquels repose le texte du quatrième Évangile. Les documents mentionnés en note ont été rejetés en dehors du cadre uniquement à raison de leur peu d'étendue. Plusieurs de ces fragments ont une importance égale à celle des grands *codices*.

Pour ce qui est du commentaire, nous nous sommes surtout appliqué à être complet. Notre ouvrage est particulièrement destiné aux théologiens ; nous voudrions qu'ils y trouvent tout ce qu'il leur importe de savoir touchant le quatrième Évangile. Il est le fruit d'un enseignement donné d'abord au grand séminaire de Rouen, puis à l'École biblique du couvent Saint-Étienne de Jérusalem. La plus grande partie des épreuves a été corrigée à Paris. Je crois devoir rappeler ces circonstances pour expliquer comment il m'a été impossible d'obtenir une uniformité absolue dans l'emploi de certaines références.

Le Nouveau Testament est toujours cité d'après l'édition de Nestle, que l'on peut croire être en ce moment la plus répandue. Les citations de l'Ancien Testament se rapportent au texte hébreu, sauf indication contraire ; pour celles des Septante, nous avons suivi l'édition de Swete. Les références patristiques sont ordinairement tirées de la Patrologie de Migne ; toutes les fois que nous avons eu recours à une autre édition, nous avons pris soin de l'indiquer.

T. C.

Janvier 1904.

LITTÉRATURE

COMMENTATEURS

Anciens

Origène (commentaire).
Cyrille d'Alex. (commentaire).
Chrysostome (homélies).
Théodore de Mopsueste (commentaire).
Nonnus (paraphrases).
Augustin (exposé théologique).
Euthymius (commentaire).
Théophylacte (commentaire).
Bar Hebræus (commentaire).
Thomas d'Aquin (exposé théologique).

Modernes

Luther (1538).
Tolet (1588).
Maldonat (1597).
Dom Calmet (1715).
Lampe (1724).
Tholuck (1827).
Meyer (1834).
Luthardt (1853).
Patrizi (1857).
Lange (1860).
Hengstenberg (1863).
Astié (1864).
Godet (1865).
Bisping (1869).
Haneberg (1878-80).
Corluy (1880).
Keil (1881).
Westcott (1882).
Schanz (1884).
Fillion (1887).
Wahle (1888).
Wohlfahrt (1891).
H. J. Holtzmann (1893).
Cornély (1898).
Ceulemans (1901).
Loisy (1903).

ÉTUDES SPÉCIALES

Bretschneider, *Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis apostoli indole et origine* (1820).

Bauer, *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes* (1840).

Lützelberger, *Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes* (1840).

Schweizer, *Das Evangelium Johannes* (1841).

Hilgenfeld, *Das Evangelium und die Briefe Johannes nach ihrem Lehrbegriff dargestellt* (1849).

Weiss, *Der johanneische Lehrbegriff* (1862).

Scholten, *Het Evangelie naar Johannes* (1864).

Beyschlag, *Zur joanneischen Frage* (1876).

Mühler, *Göttliches Wissen und göttliche Macht des joanneischen Christus* (1882).

Thoma, *Die Genesis des Johannes-Evangelium* (1882).

Jacobsen, *Untersuchungen über das Johannes-Evangelium* (1884).

Franke, *Das Alte Testament bei Johannes* (1885).

Chastand, *L'apôtre Jean* (1886).

Oskar Holtzmann, *Das Johannes-Evangelium* (1887).

Delff, *Das vierte Evangelium* (1890).

Delff, *Neue Beiträge zur Kritik und Erklärung des vierten Evangeliums* (1890).

Ewald, *Das Hauptproblem der Evangelienfrage* (1890).

Kluge, *Das Evangelium Johannis. Darstellung des Lehrbegriffs* (1892).

Resch, *Paralleltexte zu Johannes* (1896).

Baldensperger, *Der Prolog des vierten Evangeliums* (1898).

Wendt, *Das Johannesevangelium* (1900).

Kreyenbühl, *Das Evangelium der Wahrheit* (1900).

J. Réville, *Le quatrième Évangile, son origine et sa valeur historique* (1901).

ABRÉVIATIONS

Act. Ap.	Actes des Apôtres.
Am.	Amos.
Apoc.	Apocalypse.
Cant.	Cantique des Cantiques.
Col.	Colossiens
Cor.	Corinthiens.
Dan.	Daniel.
Deut.	Deutéronome.
Eccle.	Ecclésiaste.
Eccli.	Ecclésiastique.
Eph.	Ephésiens.
Esdr.	Esdras.
Esth.	Esther.
Ex.	Exode.
Ez.	Ezéchiel.
Gal.	Galates.
Gen.	Genèse.
Hebr.	Hébreux.
Is.	Isaïe.
Jac.	Jacques.
Jer.	Jérémie.
Jo.	Jean.
Job	Job.
Jos.	Josué.
Jud.	Juges.
Jude	Jude.
Lc.	Luc.
Lev.	Lévitique.
Mac.	Macchabées.
Mal.	Malachie.
Mc.	Marc.
Mich.	Michée.
Mt.	Matthieu.
Neh.	Néhémie.
Num.	Nombres.
Os.	Osée.
Par.	Paralipomènes.
Petr.	Pierre.
Philp.	Philippiens.
Prov.	Proverbes.
Ps.	Psaumes.
Reg.	Rois.
Rom.	Romains.
Sam.	Samuel.
Sap.	Sagesse.
Thess.	Thessaloniciens.
Tim.	Timothée.
Tit.	Tite.
Zach.	Zacharie.

EXPLICATION DES SIGLES

cod. = codex. ms. = manuscrit. mj. = majuscule. mn. = minuscule.
vers. = version. T. R. = Textus receptus.

A	alexandrinus.
B	vaticanus.
C	Ephræmi-rescriptus.
D	cantabrigiensis.
E	basileensis.
F	Borelii.
F^a	coislianus.
G	Seidelii I.
H	Seidelii II.
I	petropolitanus.
I^a	londinensis.
I^b	londinensis.
K	kyprius.
L	parisiensis
M	Des Camps.
N	purpureus.
O	moscuensis.
P	guelferbytanus I.
Q	guelferbytanus II.
S	vaticanus.
T^a	borgianus I.
T^b	petropolitanus-Muralti.
T^d	borgianus II.
T^{i-q}	parisiensis.
T^v	viennensis.
T^w	londinensis.

T^{woi}	Woidii.
U	venetus.
V	moscuensis.
W^e	Athos et Oxford.
W^g	londinensis
W^n	viennensis
X	monacensis.
Y	romanus-barberinus.
Γ	oxon.-petropolitanus.
Δ	sangallensis.
$\Theta^{e\ et\ \zeta}$	Porphyri.
Λ	oxoniensis.
Π	petropolitanus.
Ψ	Athos.
א	sinaiticus.
ב	Athos.
ג	Drama.
ד	Londres.
Syr. cur.	syrus-curetonianus.
Syr. sin.	syrus-sinaiticus.
Pesch.	Peschito.
Cop.	copte.
Saïd.	saïdique.
Arm.	arménienne.
Vulg.	Vulgate.

It.	Itala.
a	vercellensis.
b	veronensis.
c	colbertinus.
d	cantabrigiensis.
e	palatinus.
f	brixianus.
ff²	corbeiensis II.
g¹	sangermanensis I.
g²	sangermanensis II.
l	rehdigeranus.
m	sessorianus.
n	sangallensis.
p	sangallensis.
q	monacensis.
r	usserianus.
v	vindobonensis.
z	saretianus.
Ir.	Irénée.
Or.	Origène.
Cl. d'A.	Clément d'Alexandrie.
Tert.	Tertullien.

ENTS

VERSIO

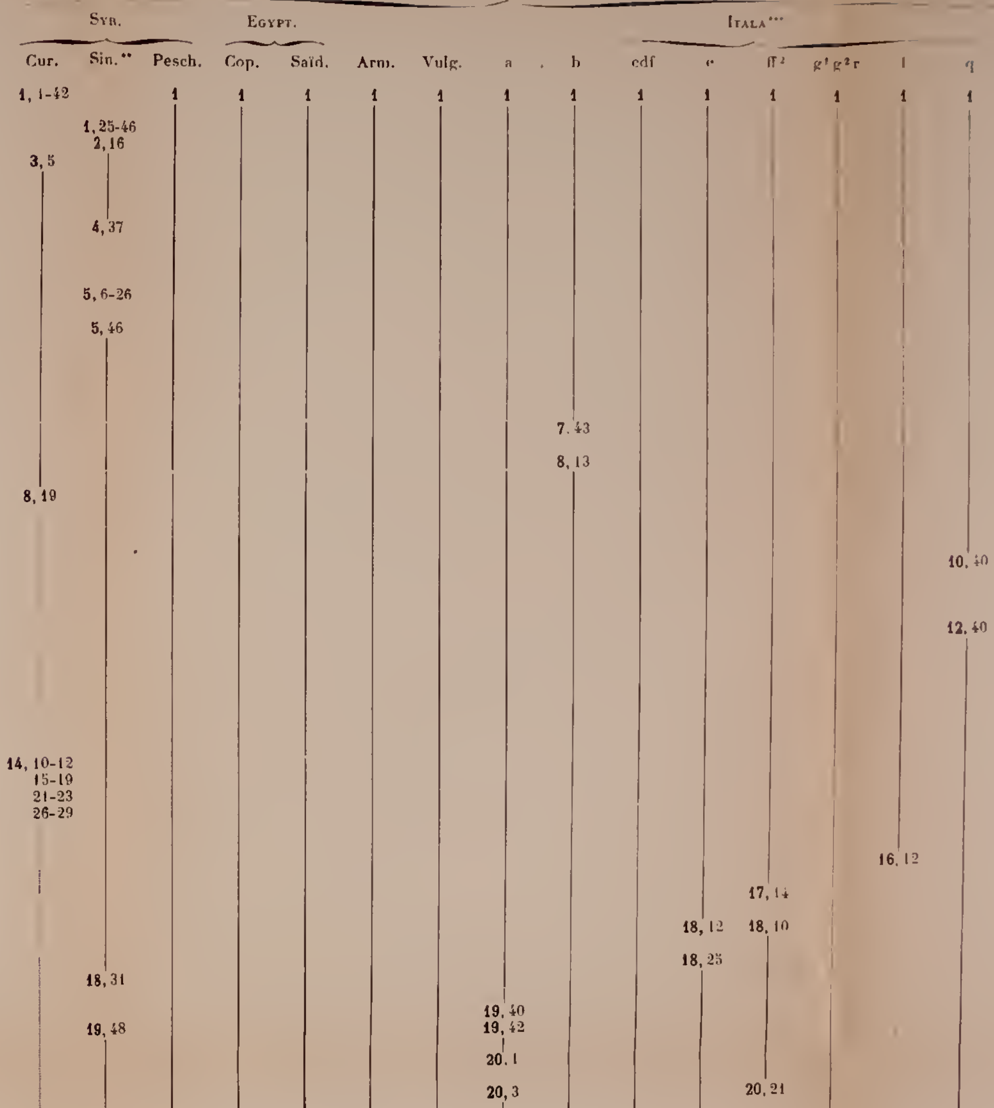
YR.		EGYPT.				
in."	Pesch.	Cop.	Saïd.	Arm.	Vulg.	a
	1	1	1	1	1	1
25-46						
, 16						
, 37						
6-26						
, 46						

TABLEAU DES DOCUMENTS

MANUSCRITS ONCIAUX*

ℵ	B	A	C	D	E	L	F	KM	V	X	ΓΛΨ	Δ	Π	G	H	ב	SUג	ד
1 21	1 21	1 6, 50 8, 52 21	1, 3-41 3, 33 5, 16 6, 38 7, 3 8, 34 9, 11 11, 8-46 13, 8 14, 7 16, 21 18, 36 20, 26 21	1, 1-16 3, 26 21	1 21	1 21, 15	1 3, 4 3, 15 4, 22 4, 39 5, 17 5, 39 6, 38 6, 64 7, 27 8, 11 10, 31 11, 4-39 12, 4-13 12, 26 13, 33	1 21	1 7, 39	1 2, 17 7 13, 5 13, 20 15, 25 18, 23 21	1 21	1 19, 17 19, 35 21	1 6, 15 6, 35 8, 6 8, 39 9, 21 10, 3 21	1 18, 5 18, 19 21	1 9, 30 10, 25 18, 2 18, 18 20, 12 20, 25 21	1 12, 17 12, 43 14, 7 14, 32 18, 33	1 21	1 20, 26 21, 18-25

VERSIONS



Syr. Cur.	Syr. Sin.**	Syr. Pesch.	Egypt. Cop.	Egypt. Saïd.	Arm.	Vulg.	Itala*** a	b	cdf	e	ff²	g¹g²r	l	q
1, 1-42 3, 5 8, 19 14, 10-12 15-19 21-23 26-29	1, 25-46 2, 16 4, 37 5, 6-26 5, 46 18, 31 19, 48 21	1 21	1 21	1 21	1 21	1 21	1 19, 40 19, 42 20, 1 20, 3 21	1 7, 43 8, 13 21	1 21	1 18, 12 18, 25 21	1 17, 14 18, 10 20, 21 21, 9-25	1 21	1 16, 12	1 10, 40 12, 40 21

NOTA. Les lignes pointillées marquent les lacunes ou les passages qui ont été suppléés à une époque tardive.

* Aux mss. onciaux il faut joindre les témoins fragmentaires suivants : F^a : **5**, 35; **6**, 53, 55. I : **11**, 50-**12**, 9; **15**, 12-**16**, 2; **19**, 11-24. I^b : **13**, 16-17, 19-20, 23-24, 26-27; **16**, 7-8, 12-13, 15-16, 18-19. N : **1**, 21-40; **2**, 6-**3**, 14; **3**, 22-29; **4**, 4-**5**, 2, 5, 10-19; **5**, 26-**6**, 30; **6**, 39-49; **6**, 57-**9**, 32; **14**, 2-10; **15**, 15-22; **16**, 15-**21**-20. O : **1**, 1-4; **20**, 10-13, 15-17, 20-24. P : **1**, 29-41; **2**, 13-25; **21**, 1-11. Q : **12**, 3-20; **14**, 3-22. T^a : **6**, 28-67; **7**, 6-**8**, 31. T^b : **1**, 25-42; **2**, 9-**4**, 14; **4**, 34-50. T^d : **19**, 23-27; **20**, 30-31. T^l : **5**, 22-31; **8**, 42-**9**, 39; **11**, 50-52; **12**, 46-**13**, 4. T^m : **1**, 24-28; **3**, 10-17. T^n : **4**, 52-**5**, 7. T^o : **20**, 26-27. T^p : **20**, 4-6, 8-10. T^q : **5**, 2-11. T^v : **1**, 29-32. T^w : **3**, 3-**4**, 18; **4**, 23-35, 45-49 (nombreuses lacunes). T^{wo1} : **8**, 33-42. V : **21**, 10-25. W^e : **2**, 17-**3**, 8; **3**, 12-13, 20-22; **4**, 9-14. W^g **2**, 18-**3**, 5; **4**, 23-37; **5**, 35-**6**, 2. W^a : **6**, 71-**7**, 46. X **1**, 1-**3**, 8; **7**, 1-**13**, 5; **13**, 20-**15**, 25; **16**, 23-**21**. Y : **16**, 3-**19**, 41. Θ$^{e\,a\,t\,g}$: **6**, 13-14, 22-24; **18**, 29-35.

** Syr. sin. omet en outre : **5**, 12; **10**, 35^a; **12**, 8; **14**, 14; **16**, 3; **17**, 11^c.

*** Aux mss. de l'Itala il faut joindre les témoins fragmentaires suivants : m (recueil de citations). n : **19**, 28-42. p : **11**, 16-44 v : **19**, 27-**20**, 11. z : **1**, 38-**3**, 23; **3**, 33-**5**, 20; **8**, 6-**9**, 21.

RECTIFICATIONS

Page 147, ligne 18, *au lieu de* Mt. **1**, 7, *lire* Mc. **1**, 7.

— 160, — 1 (en remontant) *au lieu de* בֶּן־אָרָם, *lire* בֶּן־אדם.

— 233, — 6, *au lieu de* ἐρευνᾶτε, *lire* ἐραυνᾶτε.

— 237, — 2 (en remontant) *au lieu de* Mc. **6**, 13-52, *lire* Mc. **6**, 30-52.

— 300, — 9 (en remontant) *au lieu de* רְאָה בְּמֵית, *lire* רְאֵה בְּמֵית.

INTRODUCTION

Quand on passe des Synoptiques au quatrième Évangile, on sent qu'on entre dans un monde nouveau. L'objet de la narration reste le même sans doute, mais le point de vue s'élève et l'horizon s'élargit ; la vie de Jésus devient le motif des plus hautes spéculations de la théologie chrétienne. Le caractère particulier du dernier Évangile se reflète dans la méthode et dans le style.

1. *Caractère général.*

Le quatrième Évangile est essentiellement doctrinal, théologique et même métaphysique ; c'est, selon l'expression de Clément d'Alexandrie, l'Évangile spirituel, πνευματικὸν εὐαγγέλιον [1]. L'auteur est l'évangéliste dogmatique par excellence ; de là, le nom de « théologien », que les Pères de l'Église grecque aiment à lui donner [2]. La tendance spéculative qui le guide d'un bout à l'autre du livre se révèle dès les premiers versets, où nous trouvons décrite, en termes abstraits et concis, toute l'économie de la Rédemption : le Verbe est éternel et divin ; il est la source de la vie surnaturelle ; sa majesté s'est manifestée aux hommes, elle a été la lumière qui luit dans les ténèbres, et les ténèbres l'ont repoussée (1, 1-5). Tandis que les trois premiers Évangiles ont un caractère commun, celui-ci a sa physionomie propre. Que l'on compare son prologue à celui de saint Luc, et l'on n'aura pas de peine à voir entre les deux une différence fondamentale, la différence qui sépare un récit historique d'un traité de théo-

1. Dans Origène, *Comment. in Joan.*, t. I, 9.
2. ['Ιωάννην] τὸν Ἑβραίων θεολόγον. Eusèbe, *Præparatio evangelica*, XI, 18, *fin.*

logie. Le quatrième évangéliste s'applique moins à exposer les faits qu'à les interpréter et à en dévoiler la portée dogmatique. Quant à l'histoire elle-même, il la suppose connue. « Son objet est donc un point de dogme, mais sa démonstration adopte le cadre de l'histoire [1]. »

Dans l'Évangile johannique, Jésus manifeste surtout sa divinité. C'est à peine s'il est fait allusion à son origine terrestre (1, 45; 7, 27, 41, 52; 19, 19). Bien que ses parents selon la chair soient mentionnés à plusieurs reprises (2, 1, 3, 5, 12; 6, 42; 7, 3-8; 19, 25-26), l'évangéliste ne nous dit rien de sa nativité, ni de son enfance. Pour lui, Jésus est avant tout le Fils de Dieu, le Verbe fait chair, venu au monde pour communiquer aux hommes la vie divine. Jésus auteur de la vie spirituelle, tel est, en effet, l'objet principal du IV[e] Évangile. La participation à la vie surnaturelle par Jésus remplace la participation au Royaume de Dieu des Synoptiques. Jésus est une source d'eau jaillissante pour l'éternité (4, 14); il est le pain de vie (6, 35), la lumière du monde (8, 12), la porte du salut (10, 9), le bon pasteur (10, 11); il est la voie, la vérité et la vie (14, 6), il est le cep dont nous sommes les rameaux (15, 5). Ces diverses figures, par lesquelles le Sauveur exprime sa puissance divine, se rattachent toutes à la même pensée : domination spirituelle, royauté mystique, participation à la grâce par l'union intime des membres à leur chef.

Les miracles sont présentés sous un jour spécial. Jésus n'apparaît plus comme le thaumaturge humanitaire des Synoptiques, qui use de sa puissance pour guérir les infirmités et soulager les misères, en recommandant à ses disciples de ne pas divulguer les merveilles dont ils sont les témoins ; c'est le Fils de Dieu opérant des miracles pour manifester sa divinité. Ses œuvres surnaturelles sont des signes (σημεῖα), les preuves de sa mission ; par elles, Dieu fait éclater sa puissance et sa gloire (9, 3 ; 11, 4).

Les discours se distinguent par la portée dogmatique des enseignements qu'ils contiennent. Tandis que, dans les Synoptiques, le Sauveur se borne le plus souvent à énoncer les principes de la morale chrétienne, ici il traite les questions abstraites de la métaphysique. La prédication populaire fait place aux discus-

1. Wallon, *De la croyance due à l'Évangile*, p. 190.

sions subtiles. C'est que la scène a changé et, avec elle, l'auditoire. Ce ne sont plus les simples pêcheurs de Génésareth auxquels s'adresse Jésus ; ce sont les docteurs de Jérusalem. Ce n'est plus une curiosité naïve et confiante que le Maître doit satisfaire ; c'est plutôt à des questions insidieuses et à des objections malveillantes qu'il doit répondre.

2. *Théologie.*

Tout le monde reconnaît que le IVe Évangile contient tout un système théologique qui suffirait, à lui seul, pour en faire une œuvre à part dans la littérature du Nouveau Testament. Cela est vrai surtout pour ce qui regarde les rôles respectifs des personnes divines et les rapports qui les unissent entre elles.

De même que dans les Évangiles synoptiques, l'idée de paternité se rattache à celle de la divinité : Dieu est le Père par excellence. Néanmoins, ce titre n'implique nullement, entre lui et les hommes, des rapports familiers. Au contraire, Dieu le Père est inaccessible aux mortels (1, 18) ; on ne nous invite pas à l'invoquer directement comme « notre père » ; c'est seulement par privilège et grâce à l'entremise du Christ que nous pouvons devenir enfants de Dieu (1, 12). Jésus-Christ est *le* Fils de Dieu (5, 18; 10, 36-38; 19, 7; 20, 31); lui seul peut s'adresser directement à Dieu et l'appeler « mon père » (17), car il est le fils unique, monogène (1, 14, 18), de sorte que, dans sa bouche, « le père » et « mon père » sont des expressions synonymes (14, 11 comp. 14, 20; 14, 31 comp. 10, 18). Il est éternel (8, 58; 17, 5, 24), omniscient (2, 24-25; 4, 16-18, 29; 5, 42; 6, 15, 61, 64, 70-71; 7, 6, 8; 11, 4, 11, 14, 23; 12, 32-33; 13, 1, 10-11, 38; 18, 4), tout-puissant (2, 19; 14. 13-14). Du reste, il y a, entre lui et le Père, égalité absolue (10, 30) et communauté de biens (17, 10). Cependant, il est l'envoyé du Père et doit accomplir fidèlement sur la terre la mission qu'il tient de lui (3, 17; 5, 36; 10, 36; 17, 18). Il est l'intermédiaire obligé entre Dieu et les hommes; on ne peut aller au Père que par lui, et le but de sa mission est précisément d'établir entre lui et les hommes un rapport analogue à celui qui existe entre le Père et lui (14, 20; 17, 11, 21-23).

L'œuvre salutaire de Jésus-Christ doit être complétée et couronnée par l'Esprit-Saint, qui apparaît, dans le IVe Évangile, comme une hypostase distincte sous le nom de Paraclet (14, 16, 26 ; 15, 26 ; 16, 7). L'avènement du Saint-Esprit dépend à la fois de Jésus et du Père. Le Sauveur déclare tantôt que le Père l'enverra en son nom (14, 26), tantôt qu'il l'enverra lui-même de la part du Père (15, 26). En tout cas, il ne pourra accomplir sa tâche que lorsque le Christ aura quitté le monde pour retourner à Dieu (16, 7). Le IVe Évangile nous présente donc les trois personnes, à savoir Dieu (le Père), Jésus-Christ (le Fils) et le Paraclet (l'Esprit-Saint), dans les rapports d'une union très étroite. L'être et les attributs divins se communiquent du Père au Fils et du Fils à l'Esprit; dans un ordre inverse, l'Esprit glorifie le Fils (16, 14) qui, à son tour, glorifie le Père (13, 31-32).

Tels sont, nous semble-t-il, les traits les plus propres à caractériser la théologie de l'Évangile johannique.

3. *Style.*

Le caractère doctrinal que nous venons de signaler a réagi sur la forme. La disposition générale du IVe Évangile est celle d'une œuvre savamment conçue et habilement exécutée. La parabole, dont les Synoptiques font un si fréquent usage, en est complètement bannie. Par contre, l'enseignement y est souvent présenté d'une façon pittoresque, à la faveur d'un artifice littéraire, que l'auteur emploie sous une double forme, le symbolisme et l'allégorie. Au genre symbolique appartiennent les traits suivants, dont l'évangéliste a soin d'indiquer, d'une manière plus ou moins directe, la portée figurative : le *temple* (2, 19-22), le *serpent d'airain* (3, 14), la *manne* (6, 31-32, 49-50, 58), la *résurrection de Lazare* (11, 25), le *crurifragium* (19, 36). L'allégorie est représentée par deux récits que l'on peut citer comme modèles du genre, celui du *bon pasteur* (10, 1-16) et celui de la *vigne* (15, 1-17)[1]. Les discours sont remplacés par des

1. Il y a une différence bien marquée entre l'allégorie et la parabole. 1° La parabole est un apologue, un récit formant en soi un tout complet, un tableau que l'on peut se représenter indépendamment de toute applica-

sortes de conversations, de dialogues ou de discussions. L'opposition des pensées se reflète dans la structure des phrases et produit le parallélisme, résultat de l'antithèse 3, 36 ; 12, 44 ss.). Les propositions brèves se succèdent, de manière à donner à la phrase une allure rythmique ; au lieu de combiner les membres de phrase dans une même période, l'auteur se borne le plus souvent à les juxtaposer, en les réunissant au moyen de la conjonction καὶ, imitant en cela le style hébreu (1, 1, 4-5, 10; 10, 27-28 ; 13, 31-32 ; 14, 23). Ce procédé simplifie la syntaxe, mais rend l'enchaînement des idées souvent difficile à saisir. Parfois cependant on rencontre la période carrée, phrase composée de deux membres symétriques, dont chacun comprend deux parties (11, 9ᵇ-10 ; 15, 15). Un trait fort caractéristique du style johannique consiste à répéter à plusieurs reprises une même formule, que l'on fait suivre chaque fois d'un développement explicatif (6, 48, 51 ; 10, 7, 9, 11, 14 ; 11, 9, 10). Il importe de signaler aussi les transitions ambiguës, qui ne permettent pas de déterminer l'endroit précis où cesse le style direct (1, 15-16 ; 3, 11-12, 30-31). L'ordre logique, dans la structure des phrases, est généralement observé ; on rencontre assez souvent des exemples de raisonnements construits d'après la forme syllogistique et qui rappellent la dialectique péripatéticienne (5, 19-21 ; 6, 38-40 ; 7, 18 ; 10, 28-30 ; 16, 14-15) ; parfois cependant la tournure

tion morale. L'allégorie est une simple image, qui tire toute sa signification de l'idée à laquelle on la rapporte. La parabole donne un corps à l'enseignement qu'elle exprime ; l'allégorie ne fait que le colorer. 2° Dans la parabole, les termes sont employés au sens propre, pour désigner directement une réalité historique ou fictive, que l'on présente comme le type ou la figure de l'enseignement moral. Dans l'allégorie, au contraire, les mots revêtent un sens métaphorique et expriment directement les idées de l'écrivain. Ainsi, dans les discours allégoriques du Sauveur, que nous trouvons dans le IVᵉ Évangile, **10**, 1-16 ou **15**, 1-6, ces propositions : *Je suis la porte, je suis le bon Pasteur, je suis le cep, vous êtes les rameaux* sont autant de métaphores. Considérons maintenant dans saint Luc, **15**, 11-32, la parabole de l'enfant prodigue : *Un homme avait deux fils, et le plus jeune dit au père*, etc. ; les termes de *père* et de *fils* sont employés avec leur signification ordinaire. Enfin 3° l'allégorie n'étant qu'un symbole, on la retrouve dans les productions artistiques, en peinture et en sculpture, tandis que la parabole est un genre exclusivement littéraire.

se complique par quelque inversion ou par l'insertion d'une proposition incidente, qui vient séparer un sujet de son complément grammatical (1, 9; 11, 1; 18, 18, 25). A noter enfin la répétition de la même idée en termes identiques (1, 20; 3, 31; 13, 34; 16, 14-15, 16-19; 18, 15-16)[1].

Sous le rapport de la terminologie, on remarque l'usage fréquent des mots abstraits (*vie*, *mort*, *vérité*, *plénitude*, *péché*, *justice*), l'emploi métaphorique de mots concrets (*lumière*, *obscurité*, *eau*, *chair*, *monde*). Parfois, un même terme présente, dans un même contexte ou à propos d'un même objet, des significations différentes; tels sont κόσμος (1, 9-10), ἐγείρειν (2, 19-20), ἄνωθεν (3, 3-7), ὑψοῦσθαι (3, 14 et 12, 32), γεννᾶσθαι (1, 13 et 3, 3), πνεῦμα (3, 8), κρίνειν (3, 17), ἀποθνήσκειν (4, 49 et 6, 50), ἁγιάζειν (10, 36; 11, 55; 17, 17-19), ἀκολουθεῖν (1, 37 et 21, 20)[2]. L'Évangile johannique abonde en antithèses; l'opposition des mots est encore un de ses traits distinctifs : *lumière* et *obscurité* (1, 5), *esprit* et *chair* (3, 6), *choses célestes* et *choses terrestres* (3, 12), *être sauvé* et *être jugé* (3, 17), *ciel* et *terre* (3, 31), *vie* et *mort* (5, 24), *choses d'en haut* et *choses d'en bas* (8, 23), *vérité* et *mensonge* (8, 44). Il convient de signaler également la présence d'un certain nombre de mots hébreux (ῥαββί ou ῥαββουνί, Μεσσίας, Κηφᾶς, ἀμήν, ἀμήν, Βηθέσδα, μάννα, Σιλωάμ, Θωμᾶς, ὡσαννά, Γαββαθᾶ, Γολγοθᾶ) et de quelques tournures sémitiques, telles que ἐκ τῶν Φαρισαίων (1, 24), ἔρχου καὶ ἴδε (1, 46), ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω (6, 66), ἐξουσίαν πάσης σαρκός (17, 2), ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας (17, 12).

Tous ces traits réunis donnent à l'Évangile johannique une physionomie propre, un caractère profondément original.

4. *Rapport du quatrième Évangile avec les Synoptiques.*

Une tradition fort ancienne assure que l'auteur du IV[e] Évangile a connu les Synoptiques[3]. Et cependant, son œuvre est si différente de celles de ses devanciers ! *a*) D'abord au point de vue

1. Cf. *Rev. bibl.*, VII, p. 542, note 2.
2. H. J. Holtzmann, *Das Evangelium des Johannes* [2], p. 4.
3. Clément d'Alexandrie, dans Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, VI, 14.

du *plan* général du livre : notre évangéliste omet complètement la naissance et l'enfance du Sauveur, que nous lisons dans Matthieu et dans Luc. De plus, tandis que les trois Synoptiques s'accordent à ne raconter qu'un seul voyage de Jésus à Jérusalem, le IV[e] Évangile en mentionne cinq (2, 13 ; 5, 1 ; 7, 10 ; 10, 22-23 ; 12, 12). Chacun de ces voyages est rattaché à une fête spéciale. La série de ces solennités constitue un cadre chronologique qui embrasse trois années entières, à moins d'admettre que la fête dont il est question 5, 1 est une fête autre que celle de Pâques, ce qui est peu probable, principalement à cause de la notice 4, 35. Or le ministère de Jésus, tel qu'il est raconté dans les trois premiers Évangiles, paraît bien se restreindre à l'espace d'un an. — *b*) Dans les trois premiers Évangiles, le *théâtre* de la prédication évangélique est la Galilée ; Jésus ne se rend à Jérusalem que pour y souffrir la Passion. L'Évangile johannique, au contraire, représente le Sauveur exerçant son ministère habituellement en Judée, en particulier dans la métropole ; c'est à peine s'il reproduit quelques épisodes du ministère galiléen : 2, 1-12 ; 4, 43-54 ; 6—7, 9 ; 21. Encore ce dernier passage est-il un hors-d'œuvre, un morceau étranger au plan primitif du livre. — *c*) Pour les *récits*, notre Évangile marche à peu près de front avec les trois autres dans l'histoire de la Passion. Hors de là, nous ne rencontrons guère que six petits fragments, dans lesquels il se rapproche des Synoptiques. Ce sont : 1, 19-34 (témoignage de Jean-Baptiste), 2, 13-16 (purification du temple), 4, 46-54 (guérison du fils de l'officier), 6, 1-13 (multiplication des pains), 6, 16-21 (marche sur le lac), 12, 1-8 (onction), 12, 12-16 (les rameaux). Encore ces rapprochements sont-ils plus extérieurs que fondamentaux. A vrai dire, il est plus aisé, dans la plupart de ces différents cas, de signaler les divergences que les points de contact. Pour ce qui est des miracles en particulier, nous en lisons sept dans le IV[e] Évangile. Sur ce nombre, deux seulement peuvent être considérés avec certitude comme parallèles à ceux des Synoptiques. Ce sont la multiplication des pains (6, 1-13 = Mt. 14, 13-21 ; Mc. 6, 32-44 ; Lc. 9, 10-17) et la marche sur le lac (6, 16-21 = Mt. 14, 22-33 ; Mc. 6, 45-52). Quant aux cinq autres — changement de l'eau en vin (2, 1-11), guérison du fils du gouverneur (4, 46-54), guérison du paralytique (5, 1-15), guérison

d'un aveugle-né (9, 1-7), résurrection de Lazare (11, 17-44) — ou bien ils sont entièrement originaux, ou bien ils rappellent des prodiges simplement analogues à ceux des Synoptiques. — *d*) Au milieu des longs développements que le quatrième évangéliste met dans la bouche du Sauveur, l'identité verbale avec les *discours* de Jésus dans les Synoptiques se réduit à une quinzaine de « paroles » au plus :

2, 19 = Mt. 26, 61 (27, 40); Mc. 14, 58 (15, 29).
4, 44 = Mt. 13, 57; Mc. 6, 4; Lc. 4, 24.
5, 8 = Mt. 9, 6; Mc. 2, 11; Lc. 5, 24.
6, 20 = Mt. 14, 27; Mc. 6, 50.
12, 7-8 = Mt. 26, 11-12; Mc. 14, 7-8.
12, 25 = Mt. 10, 39; 16, 25; Mc. 8, 35; Lc. 9, 24; 17, 33.
12, 27 = Mt. 26, 39; Mc. 14, 36; Lc. 22, 42.
13, 16 (15, 20) = Mt. 10, 24; Lc. 6, 40.
13, 20 = Mt. 10, 40; Lc. 10, 16.
13, 21 = Mt. 26, 21; Mc. 14, 18; Lc. 22, 21.
13, 38 = Mt. 26, 34; Mc. 14, 30; Lc. 22, 34.
14, 31 = Mt. 26, 46; Mc. 14, 42.
18, 11 = Mt. 26, 52.
18, 20 = Mt. 26, 55; Mc. 14, 49; Lc. 22, 53.
18, 37 = Mt. 27, 11; Mc. 15, 2; Lc. 23, 3.

Il est probable que l'auteur du IVe Évangile a connu les écrits de ses devanciers, mais les coïncidences verbales sont si rares, que l'on peut se demander s'il a avec eux un lien de dépendance littéraire.

L'Évangile johannique est donc une œuvre à part dans le canon du Nouveau Testament. L'histoire évangélique y apparaît à travers les développements du dogme. La tradition nous invite à chercher son origine dans cet enseignement oral qui, vers la fin du premier siècle, florissait en Asie Mineure et dont l'apôtre saint Jean fut l'âme. C'est là une question d'intérêt capital, que nous allons examiner maintenant.

5. *L'auteur.*

Dès la fin du second siècle, plusieurs écrivains ecclésiastiques, Théophile d'Antioche, Clément d'Alexandrie, saint Irénée, recon-

naissent explicitement le IVe Évangile comme étant l'œuvre de l'apôtre Jean. Ils nous disent même en quel endroit, dans quelles circonstances et à quelle fin le fils de Zébédée aurait composé son livre. Leur opinion prévalut chez les Pères de l'Église et donna naissance à une tradition, qui s'est maintenue ferme et constante jusqu'à nos jours. Il est vrai que nous trouvons, dès le IIe siècle, une secte hérétique qui rejette le IVe Évangile. C'est celle des Aloges. Mais l'hostilité que ceux-ci affectent à l'égard des écrits johanniques est dépourvue de tout fondement rationnel et repose sur un préjugé doctrinal. Ce fut seulement au début du siècle dernier (1820-36) que certains critiques (Bretschneider, Schleiermacher) élevèrent des doutes raisonnés sur l'origine apostolique de ce document. Ils étaient surtout frappés de la différence qui sépare cet Évangile des trois autres et, comme ils voyaient dans les Synoptiques la reproduction fidèle de la personne et des discours de Jésus, ils étaient amenés à considérer les récits du IVe Évangile comme de pures fictions. Cependant, vers la même époque, plusieurs critiques de talent (Lucke, Credner) soutenaient l'opinion traditionnelle. Ainsi fut soulevé le problème littéraire que l'on est convenu de désigner sous le nom de « question johannique ». Peu de temps après (1835-45), la discussion entra dans une nouvelle phase avec Strauss, Bauer, Lützenberger et surtout avec l'école de Tubingue, représentée alors par Schwegler, Köstlin, Baur, Zeller. Grâce à l'immense autorité de celui qui était alors le maître de la critique en Allemagne, Baur, il fut entendu que le IVe Évangile n'était pas autre chose, au fond, que le développement de l'idée fondamentale exprimée dans le prologue, à savoir, que la lumière du Logos a lui dans l'obscurité et que l'obscurité ne l'a point reçue. Quant à la date de la composition, elle était abaissée jusqu'à la deuxième moitié du second siècle (160-170). Cette manière de voir souleva une discussion qui se poursuivit entre les partisans de Baur, Hilgenfeld, Volkmar, Scholten et les tenants de l'ancienne opinion, Bleck et Ewald. Le résultat de cette polémique fut une violente réaction contre les idées reçues touchant l'origine apostolique et la valeur historique du livre en question. L'époque tardive, que Baur avait assignée comme date probable de la composition, ne fut pas maintenue. On ne tarda pas à recon-

naître que le IVe Évangile ne pouvait pas avoir été écrit après l'année 140, mais on persista à y voir une œuvre de spéculation théologique plutôt qu'une œuvre d'histoire, n'ayant avec la tradition apostolique qu'un rapport lointain. Cependant, aujourd'hui encore, plusieurs critiques et exégètes s'en tiennent aux renseignements fournis par saint Irénée. On peut citer, comme représentants de cette école, Godet (1881) et Zahn (1899) parmi les protestants, Schanz (1884) et Cornély (1898) parmi les catholiques. Mais il est une opinion intermédiaire, c'est celle de Harnack (1897), qui voit dans le IVe Évangile « l'Évangile de Jean (le presbytre) selon Jean (l'apôtre) ». Dans ces dernières années, l'état de la question n'a reçu aucune modification importante. On remarque néanmoins, chez les derniers auteurs qui s'en sont occupés, Kreyenbühl (1900) et J. Réville (1901), une tendance marquée à voir dans le IVe Évangile une œuvre systématiquement allégorique.

Pour déterminer l'auteur du IVe Évangile, nous aurons à passer en revue les témoignages fournis par la tradition primitive et les données contenues dans le livre lui-même.

A. *La tradition.* — Les premiers écrivains qui aient identifié d'une manière explicite l'auteur du IVe Évangile sont saint Irénée et Clément d'Alexandrie. Dans son livre *Contre les Hérésies*, qu'il composa durant l'avant-dernière décade du deuxième siècle, l'évêque de Lyon, après avoir parlé successivement des trois premiers Évangiles, poursuit sa notice en ces termes : *Ensuite Jean, le disciple du Seigneur, qui a reposé sur son sein, publia, lui aussi, l'Évangile, pendant son séjour à Éphèse d'Asie* (*Contra Hær.*, III, 1, 1). Ces paroles nous renseignent à la fois sur la personne de l'auteur et sur le lieu d'origine. Quelques années plus tard, Clément d'Alexandrie signale en ces termes les circonstances qui ont présidé à la rédaction du livre : *Jean, le dernier, voyant que les choses corporelles étaient racontées dans les Évangiles, composa, sur la demande de ses amis et avec l'assistance de l'Esprit, un Évangile spirituel* (dans Eusèbe, *H. E.*, VI, 14). Tout le monde reconnait que, dans ce dernier témoignage, aussi bien que dans celui de saint Irénée, il s'agit de Jean l'apôtre. On a fait observer avec raison que ces deux témoignages, en réalité, n'en font qu'un, puisqu'ils se réduisent, l'un

et l'autre, à l'autorité des presbytres d'Asie. En rapportant les paroles de Clément d'Al., Eusèbe avertit le lecteur que l'auteur des *Hypotyposes* déclare tenir ces renseignements des « anciens presbytres », et le début de la citation concernant les Évangiles indique clairement qu'il s'agit d'une tradition antérieure [1]. Nous savons d'ailleurs que Clément d'Al. est disciple du presbytre Pantène (dans Eus., *H. E.*, V, 11) et se rattache, par lui, aux presbytres plus anciens [2].

Mais c'est surtout saint Irénée qui nous a conservé les traditions des presbytres d'Asie. Dans son livre *Contre les Hérésies*, l'évêque de Lyon se plaît à rappeler les témoignages de ceux qu'il appelle *les anciens*, οἱ πρεσβύτεροι (seniores, presbyteri) : *ostendebant presbyteri* (IV, 28, 1), οἱ πρεσβύτεροι λέγουσι (V, 36, 1), dicunt presbyteri, apostolorum disciputi (V, 36, 2). Il présente ces anciens comme ayant été disciples des apôtres : διὸ καὶ λέγουσιν οἱ πρεσβύτεροι, τῶν ἀποστόλων μαθηταί (V, 5, 1), comme ayant été contemporains de Jean, disciple du Seigneur : καὶ πάντες οἱ πρεσβύτεροι μαρτυροῦσιν, οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννῃ τῷ τοῦ κυρίου μαθητῇ συμβεβληκότες, παραδεδωκέναι αὐτοῖς ταῦτα τὸν Ἰωάννην (II, 22, 5) — *quemadmodum presbyteri meminerunt, qui Joannem discipulum Domini viderunt* (V, 33, 3). C'est aux presbytres qu'il fait allusion, quand il parle de ceux qui « ont vu Jean » : μαρτυρούντων αὐτῶν ἐκείνων τῶν κατ' ὄψιν τὸν Ἰωάννην ἑωρακότων (V, 30, 1). Parmi ces anciens, il en est un auquel il se réfère plus spécialement. C'est au livre IVe de son traité, qu'il fait intervenir ce personnage mystérieux : *sicut dixit presbyter* (27, 1, *fin.*), *inquit ille senior* (27, 2, *fin.*), *sicut et presbyter dicebat* (30, 1), *presbyter reficiebat nos et dicebat* (31, 1). Ce maître vénéré, dont l'autorité est décisive, Irénée le donne tantôt pour un disciple de ceux « qui avaient vu les apôtres » : *quemadmodum audivi a quodam presbytero, qui*

1. Le texte reçu porte : προγεγράφθαι ἔλεγεν... Mais il semble qu'il faut lire plutôt ἔλεγον ; ce pluriel s'accorde parfaitement avec *les presbytres* (τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων) que l'histprien mentionne en introduisant la citation. Cf. Zahn, *Einleitung in das N. T.*, II, p. 182, note 9 ; 214, n. 9 ; 458, n. 1.

2. Zahn, *Forschungen*, III, p. 156-161. Lorsque, dans son *Apologie d'Origène* (Photius, *Bibliotheca*, cod. 118), Pamphile déclare que le maître de Clément, Pantène, avait été lui-même auditeur de presbytres qui avaient vu les apôtres, il émet une affirmation, qui est en désaccord évident avec la chronologie.

audierat ab his qui apostolos viderant et ab his qui didicerant (IV, 27, 1), tantôt pour « un disciple des apôtres » : *Hujusmodi quoque de duobus testamentis senior, apostolorum discipulus, disputabat* (IV, 32, 1). Dans toutes ces références, où l'évêque de Lyon fait appel à une autorité individuelle, il s'agit, selon toutes les apparences, d'un même personnage, d'un presbytre avec lequel il a eu des relations intimes et prolongées, avec lequel il a vécu dans les rapports de disciple à maître. Ce presbytre anonyme attirait l'attention d'Eusèbe[1]. Il est à présumer qu'il appartient à la province d'Asie, comme les autres anciens dont parle Irénée (II, 22, 5), et l'on est en droit de supposer qu'il n'est autre que Polycarpe. En tout cas, de l'ensemble des œuvres d'Irénée il ressort que l'évêque de Lyon, dans sa jeunesse, a eu avec Polycarpe juste les mêmes rapports que supposent les notices que nous venons de mentionner.

Dans le paragraphe qu'il consacre à retracer la biographie de Polycarpe, l'auteur du livre *Contre les Hérésies* s'exprime en ces termes : καὶ Πολύκαρπος... ὃν καὶ ἡμεῖς ἑωράκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ (ἐπιπολὺ γὰρ παρέμεινε, καὶ πάνυ γηραλέος, ἐνδόξως καὶ ἐπιφανέστατα μαρτυρήσας, ἐξῆλθε τοῦ βίου) ταῦτα διδάξας ἀεὶ, ἃ καὶ παρὰ τῶν ἀποστόλων ἔμαθεν, κ. τ. λ. (III, 3, 4). Irénée déclare explicitement avoir vu Polycarpe dans son jeune âge. De plus, il rappelle son enseignement et cela, semble-t-il, en connaissance de cause. Cependant, il est impossible de connaître, par ce seul texte, les relations précises, qui ont existé entre Irénée et Polycarpe. Mais la *lettre à Florinus* complète ces renseignements.

« Ces doctrines, ô Florinus, pour parler avec modération, ne sont point saines ; elles ne concordent pas avec celles de l'Église ; elles conduisent leurs adeptes aux pires excès de l'impiété. Ces doctrines, mais les hérétiques séparés de l'Église n'oseraient les professer. Ces doctrines ne sont pas celles que transmirent les anciens qui nous ont précédés et qui avaient connu les apôtres. Je me souviens que, quand j'étais enfant, dans l'Asie inférieure où tu brillais par ton emploi à la cour, je t'ai vu près de Poly-

1. En parlant d'Irénée, il s'exprime ainsi : Καὶ ἀπομνημονευμάτων δὲ ἀποστολικοῦ τινος πρεσβυτέρου, οὗ τοὔνομα σιωπῇ παρέδωκε (v. l. παραδέδωκε), μνημονεύει, ἐξηγήσεις τε αὐτοῦ θείων γραφῶν παρατέθειται (v. l. παρατίθειται). *H. E.*, V, 8, *med.*

carpe, cherchant à acquérir son estime. Je me souviens mieux des choses d'alors que de ce qui est arrivé depuis, car ce que nous avons appris dans l'enfance croît avec l'âme et s'identifie avec elle ; *si bien que je pourrais dire l'endroit où le bienheureux Polycarpe s'asseyait pour converser, sa démarche, ses habitudes, sa façon de vivre, les traits de son corps, sa manière d'entretenir l'assistance, comment il racontait la familiarité qu'il avait eue avec Jean et avec les autres qui avaient vu le Seigneur. Et ce qu'il leur avait entendu dire sur le Seigneur, sur ses miracles et sur sa doctrine, Polycarpe le rapportait comme l'ayant reçu des témoins oculaires de la vie du Verbe, le tout conforme aux Écritures. Ces choses, grâce à la bonté de Dieu, je les écoutais alors avec application, les consignant non sur le papier, mais dans mon cœur, et toujours, grâce à Dieu, je me les remémore fidèlement.* Et je peux attester en présence de Dieu que, si ce bienheureux et apostolique vieillard eût entendu quelque chose de semblable à tes doctrines, il aurait bouché ses oreilles et se serait écrié selon sa coutume : O bon Dieu, à quel temps m'avez-vous réservé, pour que je doive supporter de pareils discours ! et il eût pris la fuite de l'endroit où il les aurait ouïes. Cela ressort également des lettres qu'il a écrites, soit à des Églises voisines pour les confirmer dans la foi, soit à quelques-uns de nos frères pour les éclairer et les encourager » (dans Eus., *H. E.*, V, 20)[1].

On rattache à ce texte la question de savoir si Irénée a été le disciple assidu (Zahn) ou seulement l'auditeur occasionnel (Harnack) de Polycarpe. L'auteur de l'épître fait appel aux souvenirs de son enfance, παῖς ἔτι ὤν ; et ce détail doit être mis en rapport avec ce qu'il dit ailleurs de ses relations avec l'évêque de Smyrne, ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ (*Contra Hær.*, III, 3, 4). On conclut de là qu'il a entendu l'enseignement de Polycarpe à un âge encore tendre, qui ne lui permettait pas d'avoir avec le saint docteur les rapports d'élève à maître. Cependant, le passage que nous avons souligné prouve jusqu'à l'évidence qu'Irénée a été, sinon le disciple proprement dit, du moins *l'auditeur habituel* de Polycarpe, et cela à un âge où il était déjà à même de

1. *Rev. bibl.*, VII, p. 63 s.

goûter et d'apprécier sa doctrine. De l'ensemble on doit raisonnablement conclure qu'au temps où il suivait les leçons de Polycarpe, Irénée devait avoir environ quinze ans[1]. Aussi peut-il se vanter d'avoir gardé un souvenir précis de l'illustre presbytre, de sa personne, de ses manières, de ses habitudes. Les choses qu'il a apprises de lui comptent au nombre de ses connaissances les plus certaines et les mieux ancrées dans sa mémoire. En l'entendant, il a entendu un des représentants les plus autorisés de la tradition apostolique.

En effet, d'un passage du livre *Contre les Hérésies*, passage sur lequel nous aurons l'occasion de revenir (V, 33, 4), il résulte qu'Irénée considérait Polycarpe comme ayant été le contemporain de Jean l'apôtre. De plus, d'après la *lettre à Florinus*, l'évêque de Smyrne se plaisait à entretenir son auditoire des rapports familiers qu'il avait eus « avec Jean et avec les autres qui avaient vu le Seigneur » et rapportait les miracles et la doctrine de Jésus en se basant sur l'autorité de ceux qui avaient été « les témoins oculaires de la vie du Verbe ».

La biographie de saint Polycarpe nous est à peu près inconnue. On admet généralement qu'il fut mis à mort en l'année 155. De plus, dans les actes de son martyre, il déclare lui-même être serviteur du Christ depuis 86 ans : ὀγδοήκοντα καὶ ἓξ ἔτη δουλεύω (v. l. ἔχω δουλεύων) αὐτῷ (τῷ Χριστῷ)[2]. Zahn soutient que ce chiffre se rapporte à la période qui a suivi son baptême et nullement à la durée totale de sa vie[3]. Harnack adopte l'interprétation plus simple qui reconnaît dans cette donnée l'âge du saint martyr[4]. En adoptant cette dernière opinion, nous obtenons l'année 69 comme date de la naissance de Polycarpe. Par conséquent, vers

1. On admet communément que Polycarpe est mort en 155. (Pour la justification de cette donnée chronologique, voir l'étude de Corssen dans le *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, III, p. 61 ss.) Si, comme nous croyons devoir l'admettre, il était âgé de 86 ans et si l'on place vers 150 l'époque à laquelle fait allusion le correspondant de Florinus, la naissance d'Irénée tombe vers l'année 135. Cette date est conforme à la chronologie que soutient Harnack.

2. *Martyrium Polycarpi*, 9, 3.

3. *Forschungen*, IV, p. 262 ss. ; VI, p. 95 ss.

4. *Chronologie*, I, p. 342 s.

l'an 85, il était en âge de se choisir des maîtres et de s'attacher à eux. Qu'en ce temps-là il y ait eu en Asie-Mineure des apôtres et des hommes apostoliques, des disciples du Seigneur, personne, croyons-nous, n'osera nier la possibilité du fait. Rien ne s'oppose donc à ce que nous acceptions avec confiance les renseignements d'Irénée, lorsqu'il nous présente Polycarpe comme un héritier immédiat de la doctrine apostolique.

La tradition à laquelle se rattache Irénée semble donc solidement établie du côté de Polycarpe. L'ensemble des données historiques dont nous pouvons disposer nous autorise à conclure qu'Irénée a suivi les leçons de Polycarpe, disciple de saint Jean, et, par voie de conséquence, qu'il doit être sérieusement renseigné sur le rapport qu'il y a entre l'apôtre bien-aimé et l'Evangile qui porte son nom. Malgré cela, on ne saurait tenir son autorité pour décisive. En effet, on lui reproche à juste titre d'avoir embrassé une opinion manifestement erronée sur un point fondamental de l'histoire évangélique. Ce point, d'ailleurs, n'est pas étranger à la composition du IVe Évangile.

Au livre IIe de l'ouvrage *Contre les Hérésies*, ch. 22, l'auteur soutient que Notre-Seigneur avait presque cinquante ans lorsqu'il fut crucifié et que, par suite, sa vie publique, inaugurée à l'âge de trente ans, embrasse une période de près de vingt années. Il appuie sa thèse sur deux arguments. Le premier (§ 5) est tiré de l'autorité des presbytres, disciples de Jean, disciple du Seigneur : A quadragesimo autem et quinquagesimo anno declinat jam in ætatem seniorem, quam habens dominus noster docebat, sicut evangelium καὶ πάντες δὲ οἱ πρεσβύτεροι μαρτυροῦσιν, οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννῃ τῷ τοῦ κυρίου μαθητῇ συμβεβληκότες παραδεδωκέναι αὐτοῖς ταὐτὸ (v. l. ταῦτα) τὸν Ἰωάννην· παρέμεινε γὰρ αὐτοῖς μέχρι τῶν Τραϊανοῦ χρόνων. Quidam autem eorum non solum Johannem sed et alios apostolos viderunt, et hæc eadem ab ipsis audierunt et testantur de hujusmodi relatione. Quibus magis oportet credi? Utrumne talibus, an Ptolemæo, qui apostolos nunquam vidit, vestigium autem apostoli ne in somniis quidem assecutus est? — Le deuxième argument (§ 6) est basé sur une donnée du IVe Évangile. Il s'agit de la repartie des Juifs à Jésus, qui prétend être aussi ancien qu'Abraham : *tu n'as pas encore cinquante ans, et tu as vu Abraham ?* (8, 57). Cette réponse, remarque le docteur

de Lyon, n'a sa raison d'être que si le Christ, à ce moment-là, approche de la cinquantaine[1].

Ici, Irénée commet une erreur manifeste, et l'on est conduit à se demander ce que vaut cette tradition apostolique, sur laquelle il prétend baser une telle opinion. Il est vrai qu'il invoque des raisons de convenance et un argument exégétique; mais il n'est pas moins vrai qu'il allègue avec solennité le témoignage de *tous les presbytres réunis en Asie autour de Jean, le disciple du Seigneur*[2]. Or, il est impossible qu'un apôtre ait commis une telle méprise. L'opinion qu'Irénée met au compte de la tradition johannique est une erreur d'origine tardive, qui paraît avoir son point de départ soit dans le passage évangélique Jo. 8, 57, soit dans les discussions auxquelles donna lieu la divergence chronologique qui sépare le IVe Evangile des trois autres. Dans le même passage de son livre (§ 6), l'évêque de Lyon semble prendre parti pour l'Évangile johannique et avoir surtout à cœur de démontrer que Jésus vécut plus de trente ans et que son ministère dura plus d'une année. Il convient de remarquer que l'apôtre Jean est mis en question, non pas précisément comme auteur du IVe Évangile, mais comme représentant de la tradition. D'ailleurs, ce n'est pas directement à lui, mais à son entourage, qu'Irénée rapporte son opinion. Il s'agit d'une croyance commune, d'un témoignage collectif.

Nous avons déjà remarqué que les références de l'évêque de Lyon par rapport aux presbytres sont de deux sortes, les unes collectives, les autres individuelles. Parfois Irénée en appelle vaguement aux presbytres, parfois il fait intervenir, sans le nommer, un presbytre, avec lequel il doit avoir eu des rapports personnels et suivis. Ce presbytre, selon toutes les apparences, n'est autre que Polycarpe. Nous croyons qu'Irénée n'eut jamais de relations avec d'autres presbytres que l'évêque de Smyrne, dont il écouta les enseignements au temps de sa première jeu-

1. Hoc autem consequenter dicitur ei qui jam XL annos excessit, quinquagesimum autem annum nondum attigit, non tamen multum a quinquagesimo anno absistat. (II, **22**, 6).

2. Harnack, *Chronologie*, I, p. 334 s. *Contra* cf. Zahn, *Forschungen*, VI, p. 61 ss.

nesse. Si les renseignements qu'il prétend tenir des presbytres en général sont des dires dépourvus d'autorité, ceux qu'il tient de l'évêque de Smyrne méritent d'être pris en considération. Mais dans laquelle des deux catégories faut-il ranger l'attribution du IVe Évangile à l'apôtre Jean (III, 1, 1)?

Dans le passage qu'il consacre à la composition des Évangiles, l'auteur du traité *Contre les Hérésies* ne se réfère à aucune autorité. Il paraît condenser des informations puisées à différentes sources. Aussi, malgré la précision et la clarté avec lesquelles il s'exprime, nous croyons qu'il y a lieu de distinguer. La notice concernant l'Évangile johannique est particulièrement instructive. Nous ne croyons pas cependant qu'on doive la prendre à la lettre et la tenir pour rigoureusement exacte jusque dans la forme de l'expression : Ἔπειτα Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσών, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων. L'emploi du verbe ἐξέδωκε donne clairement à entendre que Jean *publia* lui-même l'Évangile pendant son séjour à Éphèse. De graves motifs, que nous exposerons plus loin, portent à croire que le IVe Évangile ne fut pas publié du vivant même de l'apôtre, mais seulement après sa mort. L'expression dont se sert saint Irénée reflète l'opinion commune, qui ne distinguait pas entre la doctrine du IVe Évangile, que saint Jean avait enseignée à Éphèse, et le livre lui-même. A part ce détail, les renseignements qu'il nous donne doivent être tenus pour certains : Jean l'apôtre séjourna à Éphèse ; ce personnage n'est autre que le disciple bien-aimé de Jésus, dont parle le IVe Évangile ; il est l'auteur de l'Évangile qui porte son nom. Sur ce dernier point, qui est capital, le témoignage est sujet à quelques restrictions. C'est vraisemblablement par Polycarpe qu'Irénée connaît l'activité de Jean en Asie. Or, l'authenticité johannique de l'Évangile n'est pas présentée par lui comme l'objet d'un témoignage formel ; on dirait plutôt que c'est le résultat d'une induction : Irénée a entendu l'enseignement que Polycarpe donnait comme étant celui de Jean ; d'autre part, il est familiarisé avec la doctrine du IVe Évangile. C'est, semble-t-il, en comparant le contenu du livre avec l'enseignement de l'évêque de Smyrne, qu'il arrive à conclure : l'apôtre Jean est l'auteur de l'Évangile. N'est-ce pas ce qu'il insinue dans sa lettre à Florinus, lorsqu'il dit : ὡς παρὰ τῶν αὐτοπτῶν τῆς ζωῆς

τοῦ λόγου παρειληφὼς ὁ Πολύκαρπος, ἀπήγγελλε πάντα σύμφωνα ταῖς γραφαῖς? L'expression « témoins de la vie du Verbe » que l'on croit être empruntée à I Jo, 1, 1[1], se rapporte évidemment à la vie du Sauveur, telle qu'elle est exposée dans le IV[e] Évangile, et c'est par rapport à ce dernier livre qu'Irénée déclare l'enseignement de Polycarpe « conforme aux Écritures ».

Il n'est pas probable qu'Irénée ait eu des rapports personnels avec Papias. Il connaît l'évêque d'Hiérapolis seulement par ses œuvres. Après avoir cité un assez long passage des *Explications* concernant les rêveries millénaristes, le docteur de Lyon poursuit par une notice devenue célèbre : ταῦτα δὲ καὶ Παπίας Ἰωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος γεγονώς, ἀρχαῖος ἀνήρ, ἐγγράφως ἐπιμαρτυρεῖ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν αὐτοῦ βιβλίων· ἔστι γὰρ αὐτῷ πέντε βιβλία συντεταγμένα. La manière dont Irénée parle de l'ouvrage de Papias et la longue citation qu'il lui emprunte prouve que ce document lui est parfaitement connu ; il a dû l'avoir à sa disposition et le mettre à profit dans une mesure que nous ignorons. Mais sur Papias lui-même, il n'a que des renseignements indirects. S'il avait eu avec lui des relations personnelles, si seulement il l'avait connu, il aurait trouvé quelque occasion de nous le faire savoir. Ce n'est certainement pas à lui qu'il fait allusion, lorsqu'il parle, au IV[e] livre de son ouvrage, de ce presbytre, dont il a suivi l'enseignement (presbyter dicebat — presbyter reficiebat nos et dicebat — apostolorum discipulus disputabat). S'il avait été son élève, il en appellerait à ses leçons orales plutôt qu'à ses écrits. La formule par laquelle il le caractérise, ἀρχαῖος ἀνήρ, indique qu'il lui est personnellement étranger, qu'il le considère comme un homme déjà loin dans le passé. Et c'est ce qui l'amène à en faire un disciple de Jean et un compagnon de Polycarpe.

Bien que la biographie de Papias nous soit presque entièrement inconnue, on peut déterminer avec assez de précision l'époque à laquelle l'auteur des *Explications* exerçait son activité littéraire. Dans un fragment de l'*Histoire chrétienne* de Philippe de Side,

1. Zahn, *Forschungen*, VI, p. 104. Dans la première épître johannique, les termes sont les mêmes, mais la relation qui les unit est tout autre ; il s'agit « du Verbe de vie », τοῦ λόγου τῆς ζωῆς.

publié par de Boor [1], on nous apprend que Papias racontait dans son livre plusieurs choses curieuses, « notamment touchant ceux que le Christ avait ressuscités des morts », qui vécurent, dit-il, jusqu'au temps d'Adrien. » Il n'y a aucun motif de mettre en doute la vérité de ce témoignage [2]. Il en résulte que Papias a dû écrire son livre après le règne d'Adrien (117-138), vers le milieu du IIe siècle. S'il faut en croire Eusèbe (*H. E.*, III, 39, *med.*), Papias aurait connu à Hiérapolis les filles du diacre Philippe, ce qui, à en juger par le livre des Actes des Apôtres (21, 8-9), n'a pas pu se produire après le premier siècle. La combinaison de ces données chronologiques fait de Papias un contemporain de Polycarpe, mais ne suffit pas pour justifier l'affirmation d'Irénée disant qu'il fut compagnon de l'évêque de Smyrne et disciple de Jean. Celui qui, selon Irénée, aurait été le maître commun de Polycarpe et de Papias, est évidemment Jean l'apôtre. Or, le début du livre des *Explications* conservé par Eusèbe (*H. E.*, III, 39) montre clairement que l'évêque d'Hiérapolis n'a pas été l'auditeur du fils de Zébédée. Il connaît son enseignement, comme celui des autres apôtres, par ouï-dire. Rien ne prouve qu'il ait fréquenté l'école d'Éphèse. Cependant, si l'on tient à conserver au témoignage de l'évêque de Lyon une part de vérité, on pourra admettre qu'il a eu des rapports personnels avec un représentant de la tradition homonyme de l'apôtre, Jean le presbytre, dont le nom se trouve associé, dans le prologue de son livre, à celui d'Aristion et dont il semble dire qu'il vit encore au moment où il écrit (ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης... λέγουσιν) [3]? Il aurait été son élève dans sa jeunesse et, plus tard,

1. *Texte und Untersuchungen*, V, fasc. 2, p, 170. Ce fragment est tiré du ms. *baroccianus* d'Oxford.

2. Alors même que le trait aurait été imaginé par l'auteur du fragment et mis au compte de Papias, on considère qu'il aura dû trouver la mention de l'empereur Adrien dans le livre des *Explications ;* et c'est là le point capital. Quant à dire que Papias a pu mentionner nommément Adrien du vivant même de cet empereur, c'est une supposition peu probable, surtout si l'on tient pour authentique la phrase qui amène cette mention. L'écrivain aurait employé dans ce cas la formule plus naturelle et plus expressive : « jusqu'à nos jours ».

3. C'est ce que Papias lui-même déclare, au témoignage d'Eusèbe : Ἀριστίωνος δὲ καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου αὐτήκοον ἑαυτόν φησι γενέσθαι. ὀνομαστὶ γοῦν

lorsque l'élévation à la dignité épiscopale l'eût séparé de son maître, il aurait continué à se tenir au courant de ce qu'il disait. Une confusion accidentelle entre Jean le presbytre et Jean l'apôtre aura conduit Irénée à présenter Papias comme disciple de ce dernier et, par voie de conséquence, comme condisciple de Polycarpe [1]. On nous dira sans doute que la confusion commise par Irénée dans cette circonstance a pu se produire également lorsqu'il s'agissait de déterminer l'auteur du IV[e] Évangile. Nous ferons remarquer que le cas n'est pas du tout le même. Quand il s'agit de l'origine de l'Évangile johannique, l'évêque de Lyon a un guide sûr, Polycarpe, dont il a été l'élève ou, si l'on veut, l'auditeur intelligent et appliqué et qui a été lui-même le disciple de l'apôtre (*Lettre à Florinus*).

Les rapports entre Irénée et Papias se réduisent donc à quelques emprunts faits au livre des *Explications* par l'auteur du traité *Contre les Hérésies.* Papias nous paraît devoir être mis au nombre de ces presbytres que l'évêque de Lyon cite collectivement et en termes vagues, tantôt comme disciples immédiats du Seigneur, tantôt comme disciples de ceux qui ont entendu le Seigneur. La confusion entre les deux Jean à propos de Papias était d'autant plus facile à commettre, que Jean le presbytre a été probablement le disciple de Jean l'apôtre. Il reste donc que Polycarpe est la principale source d'informations d'Irénée touchant l'âge apostolique. L'affirmation relative à l'auteur du IV[e] Évangile est vraisemblablement basée sur son enseignement et tire de son autorité la valeur que la tradition ecclésiastique lui a constamment reconnue.

Le témoignage de Papias concernant la personne de Jean et l'origine du IV[e] Évangile est surtout intéressant lorsqu'on le considère en lui-même, indépendamment de l'influence qu'il a pu exercer sur le jugement d'Irénée. Le grand ouvrage en cinq livres, que l'évêque d'Hiérapolis avait intitulé λογίων κυριακῶν

πολλάκις αὐτῶν μνημονεύσας, ἐν τοῖς αὐτοῦ συγγράμμασι τίθησιν αὐτῶν παραδόσεις. *H. E.*, III, 39, *med.*

1. C'est la confusion que signale Eusèbe, lorsqu'il dit : πλὴν καὶ τοῖς μετ' αὐτὸν πλείστοις ὅσοις τῶν ἐκκλησιαστικῶν, τῆς ὁμοίας αὐτῷ δόξης παραίτιος γέγονε, τὴν ἀρχαιότητα τἀνδρὸς προβεβλημένοις, ὥσπερ οὖν Εἰρηναίῳ, καὶ εἴ τις ἄλλος τὰ ὅμοια φρονῶν ἀναπέφηνεν. *H. E.*, III, 39, *fin.*

ἐξηγήσεις est malheureusement perdu. Mais Eusèbe (*H. E.*, III, 39) nous en a conservé le prologue. Le passage est devenu célèbre ; il a été maintes fois reproduit et commenté : Οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα, συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις, διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν. οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὥσπερ οἱ πολλοί, ἀλλὰ τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν· οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας, καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀληθείας. εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας, ἢ τί Πέτρος εἶπεν, ἢ τί Φίλιππος, ἢ τί Θωμᾶς, ἢ Ἰάκωβος· ἢ τί Ἰωάννης, ἢ Ματθαῖος· ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν, ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί, λέγουσιν. οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης. L'intérêt qui s'attache à ce morceau porte sur la répétition du nom de Jean qui se trouve une première fois simplement énoncé, Ἰωάννης, puis, une deuxième fois, précédé d'un déterminatif, ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης. On se demande avec raison s'il s'agit d'un seul et même personnage ou de deux personnages distincts portant le même nom. L'importance que l'on attache à cette question provient de ce que l'on a l'habitude de la considérer comme intimement liée à la solution d'un point plus délicat : s'il y a eu deux personnages du nom de Jean, l'un apôtre, l'autre simplement presbytre, il est hautement probable, dit-on, que le IVe Évangile est l'œuvre de ce dernier. Les écrivains qui ont suivi Papias, utilisant son témoignage sans le discernement voulu, auront confondu les deux personnages et donné le titre d'apôtre au Jean que l'on disait être l'auteur de l'Évangile. Telle est la thèse que soutient Harnack. La théorie contraire, qui défend l'origine apostolique de l'Évangile johannique, croit devoir soutenir que Papias parle d'un même personnage, qu'il nomme une première fois sans le qualifier, une autre fois en lui donnant le titre de presbytre, et qui n'est autre que Jean l'apôtre [1]. Mais, en réalité, il y a là deux questions bien distinctes.

1. Voir, pour la première opinion, Harnack, *Chronologie*, I, p. 659 ss.; pour la deuxième théorie, et à l'encontre de Harnack, Zahn, *Forschungen*, VI, p. 113 ss.

La question de savoir si Papias distingue deux personnages du même nom ou s'il nomme deux fois le même individu doit être résolue en elle-même et pour elle-même, sans arrière-pensée et indépendamment de toute intention apologétique. Eh bien, en se plaçant à ce point de vue, il est impossible de ne pas reconnaître que l'auteur des *Explications* parle de deux personnages distincts. *a*) D'abord, la répétition du même nom à un si court intervalle serait oiseuse, si elle s'appliquait à une même personne. Cette simple constatation, à elle seule, fait présumer en faveur de la distinction. Mais il y a plus. — *b*) L'auteur distingue nettement ses autorités en deux groupes : dans le premier ne figurent que des noms d'apôtres ; dans l'autre, nous trouvons, à côté du nom de Jean, celui d'Aristion. Or Aristion, que l'on a identifié à tort avec Ariston de Pella[1], est un homme de la deuxième génération chrétienne. C'est un presbytre du IIe siècle, auquel un manuscrit arménien, découvert par Conybeare, attribue la finale de *Marc*[2]. D'ailleurs, en le mettant à la suite d'*Aristion*, Papias joint au nom de Jean un qualificatif : ὁ πρεσβύτερος. Nous avons donc affaire ici à deux *Jean*, l'un apôtre, l'autre simplement presbytre. — *c*) Le contexte offre une particularité de nature à confirmer cette conclusion. Lorsqu'il s'agit des apôtres, l'auteur met le verbe au passé : τί Ἀνδρέας, ἢ τί Πέτρος εἶπεν, ἢ τί Φίλιππος κ. τ. λ. Quand il s'agit des presbytres Aristion et Jean, il se sert du présent, λέγουσιν. C'est que probablement ces deux derniers personnages vivent encore au moment où écrit Papias, tandis que les apôtres ont depuis longtemps disparu et l'on en est réduit à s'enquérir de ce que *disait* chacun d'eux. On fait observer qu'Aristion et Jean le presbytre sont appelés « les disciples du Seigneur », οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί. Mais d'abord cette expression « *les* disciples du Seigneur », prise à la lettre, prouve trop ; elle paraît insinuer que ceux auxquels elle s'applique sont, sinon les seuls, du moins les plus grands disciples, les disciples par excellence. Or, entendue rigoureusement, elle ne convient certainement pas à Aristion. Il n'y a donc

1. Resch, *Ausserканonische Paralleltexte zu den Evangelien*, II, p. 451 ss.
2. Dans ce ms., Mc. **16**, 9-20 se trouve séparé de ce qui précède par un intervalle, au milieu duquel on lit, écrite à l'encre rouge, l'indication : *Ariston eritzu* (du presbytre Ariston).

pas de raison pour croire qu'elle doit convenir à Jean le presbytre. On doit l'entendre au sens large : Aristion et Jean sont, à la vérité, disciples du Seigneur, mais non disciples immédiats. Aussi, certains critiques supposent, non sans vraisemblance, qu'un mot du texte a disparu, et proposent de lire ; οἱ τοῦ κυρίου [μαθητῶν] μαθηταὶ. D'autres considèrent ce membre de phrase comme une interpolation [1]. — *d*) Les observations qu'on vient de lire sont à peu près celles dont Eusèbe fait suivre la citation. Il est à peine besoin de faire remarquer que l'historien de Césarée pouvait traiter la question en connaissance de cause, car il possédait l'ouvrage entier de Papias. — *e*) A son témoignage il faut joindre celui de Philippe de Side, d'après le fragment publié par de Boor. Les lignes qui nous intéressent valent la peine d'être reproduites : Παπίας Ἱεραπόλεως ἐπίσκοπος ἀκουστὴς τοῦ θεολόγου Ἰωάννου γενόμενος, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος, πέντε λόγους κυριακῶν λογίων ἔγραψεν. ἐν οἷς ἀπαρίθμησιν ἀποστόλων ποιούμενος μετὰ Πέτρον καὶ Ἰωάννην, Φίλιππον καὶ Θωμᾶν καὶ Ματθαῖον εἰς μαθητὰς τοῦ κυρίου ἀνέγραψεν Ἀριστίωνα καὶ Ἰωάννην ἕτερον, ὃν καὶ πρεσβύτερον ἐκάλεσεν. ὥς τινας οἴεσθαι, ὅτι [τούτου] τοῦ Ἰωάννου εἰσὶν αἱ δύο ἐπιστολαὶ αἱ μικραὶ καὶ καθολικαί αἱ ἐξ ὀνόματος Ἰωάννου φερόμεναι, διὰ τὸ τοὺς ἀρχαίους τὴν πρώτην μόνην ἐγκρίνειν. τινὲς δὲ καὶ τὴν ἀποκάλυψιν τούτου πλανηθέντες ἐνόμισαν. καὶ Παπίας δὲ περὶ τὴν χιλιονταετηρίδα σφάλλεται, ἐξ οὗ καὶ ὁ Εἰρηναῖος. Παπίας ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ λέγει, ὅτι Ἰωάννης ὁ θεολόγος καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθησαν. Nous avons là une combinaison de données empruntées à différentes sources, notamment à Irénée et à Eusèbe. Mais l'auteur paraît avoir eu sous les yeux l'ouvrage de Papias, et cette circonstance suffirait, à elle seule, pour donner à son témoignage une valeur spéciale. D'après lui, l'évêque d'Hiérapolis distingue deux personnages du nom de Jean : un qu'il met au nombre des apôtres, qu'il désigne comme étant le frère de Jacques et qu'il appelle le théologien, et *un autre* qu'il met sur le même rang qu'Aristion et qu'il appelle presbytre. Il prend de là occasion de rappeler une tradition, dit-il, fort répandue, d'après laquelle ce dernier serait l'auteur des deux petites épîtres catholiques qui portent le nom de Jean. Cette indication précieuse va au-devant d'une solution que certains

1. Cf. *Zeitschrift für die neut. Wiss.*, III, p. 156 ss.

indices faisaient pressentir ; le titre de presbytre, ὁ πρεσβύτερος, que s'attribue l'écrivain au début de chacune de ces lettres, donnait déjà à penser que l'auteur de ces deux billets pouvait bien être différent de celui qui a rédigé les autres écrits johanniques[1]. En même temps qu'il attribue au presbytre Jean la paternité des deux petites épîtres, le rédacteur du fragment reproduit comme singulière et erronée l'opinion qui voit en lui l'auteur de l'Apocalypse. Comme on le voit, il ne se contente pas de suivre aveuglément Eusèbe dans la distinction des deux Jean. Il établit la distinction pour son propre compte et apporte en sa faveur des arguments nouveaux.

L'ensemble des considérations que nous venons d'exposer nous amène à conclure que l'Église d'Asie a connu, à côté de Jean l'apôtre, un autre Jean, auquel on donna, probablement pour le distinguer du premier, le titre d'*ancien* ou de *presbytre*. Dans la tradition subséquente, la physionomie de l'apôtre prévalut sur celle du presbytre au point de l'effacer presque entièrement.

Il est temps de se demander ce qu'il faut penser de cette distinction par rapport à l'origine du IVe Évangile. Ce livre est-il de Jean l'apôtre ou de Jean le presbytre ? Papias ne paraît pas s'être prononcé sur ce point. S'il avait émis une opinion quelconque, Eusèbe n'aurait pas manqué de la mentionner. On peut même se demander si l'évêque d'Hiérapolis a connu l'Évangile de Jean. Après avoir rapporté ce qu'il dit touchant l'origine des deux premiers Évangiles, Eusèbe nous apprend qu'il se sert de la pre-

1. Cette opinion était courante au temps de s. Jérôme : Reliquæ autem duæ (epistolæ), quarum principium est : *Senior Electæ dominæ et natis ejus*, et sequentis : *Senior Caio charissimo, quem ego diligo in veritate*, Joannis presbyteri asseruntur, cujus et hodie alterum sepulcrum apud Ephesum ostenditur. *De viris illustribus*, c. 9. Cf. c. 18. Eusèbe émet un doute touchant l'origine apostolique de II et III Jo. Il place ces écrits au nombre des livres deutéro-canoniques (ἀντιλέγονται δὲ αἱ λοιπαὶ δύο [ἐπιστολαὶ] *II. E.*, III, 24, *fin.* ; puis il ajoute : εἴτε τοῦ εὐαγγελιστοῦ τυγχάνουσαι, εἴτε καὶ ἑτέρου ὁμωνύμου ἐκείνῳ III, 25, *init.* Origène nie qu'elles soient de Jean l'apôtre. Parlant des écrits de ce dernier, il déclare qu'il a rédigé, outre l'Évangile qui porte son nom, une petite épître. Quant aux épîtres II et III, il s'exprime en ces termes : Ἔστω δὲ καὶ δευτέραν· ἀμφιβάλλεται γάρ... Ἔστω δὲ καὶ δευτέραν καὶ τρίτην· ἐπεὶ οὐ πάντες φασὶ γνησίους εἶναι ταύτας· πλὴν οὐκ εἰσὶ στίχων ἀμφότεραι ἑκατόν (dans Eus., *II. E.*, VI, 25, *med.*).

mière épître de Jean et de celle de Pierre[1]. C'était le cas de parler de l'Évangile johannique, et l'historien de Césarée l'aurait fait, semble-t-il, s'il avait trouvé ce livre mentionné ou cité dans l'ouvrage de Papias. Il n'y a pas à faire fond sur le prologue d'un manuscrit du Vatican (ixe s.), d'après lequel l'évêque d'Hiérapolis déclare avoir écrit lui-même l'Évangile sous la dictée de Jean, son maître[2]. Ne pourrait-on pas cependant découvrir, dans les quelques fragments qui restent du livre des *Explications*, des traces du IVe Évangile? On a essayé de le faire[3], mais les détails qu'on a relevés sont vraiment bien peu significatifs. Il n'y a pas lieu non plus d'attacher beaucoup d'importance au texte arménien publié par Conybeare[4]. On lit dans ce curieux document : *L'aloès qu'ils apportèrent était*, *dit-on*, *un mélange fait moitié d'huile*, *moitié de miel. Or*, *il est certain que l'aloès est une espèce d'encens*, *comme l'enseignent le géographe et Papias.* Le géographe dont il s'agit est Moïse de Khorène. Si l'on examine avec soin les données qui constituent cette notice, on ne trouve qu'un seul trait qui soit mis sous l'autorité de Papias ; c'est quand l'écrivain

1. Le document qu'Eusèbe appelle « la première lettre de Jean » est identique à I Jo. Cela ressort de *II. E.*, III, 24, *fin*, et 25, *init.*

2. Evangelium Joannis manifestatum et datum est ecclesiis ab Johanne adhuc in corpore constituto, sicut Papias nomine Hierapolitanus, discipulus Johannis carus, in exotericis (= in exegeticis) [id est in extremis] quinque libris retulit. La même notice se lit, avec quelques variantes, dans un ms. de Stuttgart. Le prologue de la *Catena in s. Joan.*, publiée par Corderius à Anvers, en 1630, fournit des détails analogues. Cette curieuse histoire pourrait bien tirer son origine d'une confusion entre Papias et le personnage qui figure dans les *Acta Johannis* sous le nom de Prochoros. Le héros de Leucius Charinus joue exactement le même rôle que Papias dans les documents que nous venons de citer. Cf. Corssen, *Monarchianische Prologe zu den Evangelien*, p. 115 ss. Dans le ms. des Évv. U (ixe ou xe s. Venise, bibl. Saint-Marc, I, viii), le texte du IVe Évangile est précédé d'un dessin représentant deux personnages, au milieu des nuages et des éclairs ; l'un est debout et l'autre assis, occupé à écrire. Cette scène se rapporte, sans aucun doute, à la composition de l'Évangile : l'apôtre Jean, debout, dicte, tandis qu'un secrétaire écrit ; d'après la légende traditionnelle, ce dernier ne peut être que Prochoros.

3. Zahn, *Gesch. des neut. Kan.*, I, p. 901 s.

4. Il s'agit d'un passage de l'exégète Vardan paru dans le *Guardian* du 18 juillet 1894, d'après un ms. du xiie s. de S. Lazzaro.

déclare que l'aloès est une espèce d'encens[1]. Et, même sur ce point, l'exégète en appelle solidairement à Papias et au « géographe ». Mais ce dernier ne mentionne pas le détail en question. Puisque Moïse de Khorène est cité à faux, la référence n'offre pas beaucoup de garanties pour Papias, et il serait aventureux de conclure, sur cette seule indication, que l'ouvrage des *Exégèses* contenait l'explication de Jo. **19**, 39, le seul passage évangélique où l'aloès soit mentionné. Sans prétendre résoudre la question avec certitude, on peut assurer que les renseignements dont on dispose jusqu'ici laissent supposer que l'évêque d'Hiérapolis n'a pas fait usage du IV[e] Évangile.

Ce qui est en question avant tout, c'est l'origine apostolique du IV[e] Évangile. A ce point de vue, le témoignage de saint Justin mérite d'être pris en considération, bien qu'il n'ait pas la portée qu'on serait tenté de lui attribuer à première vue. L'apologiste connaît l'Évangile johannique ; il en fait même un fréquent usage. Il n'a pas l'habitude de citer expressément les Livres saints. Cependant, on peut relever dans ses œuvres plus d'un passage où le texte du IV[e] Évangile est assez fidèlement reproduit. Nous y trouvons même un exemple de transcription littérale : καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν (Apol. I, 61). Il est clair, malgré les variantes, que ce texte est la reproduction de Jo. **3**, 5. On sait que saint Justin emploie, pour caractériser les Évangiles canoniques, une expression particulière ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων. C'est ainsi qu'il désigne notamment les Évangiles synoptiques[2]. Or, il étend cette dénomination au IV[e] Évangile, comme on peut s'en rendre compte par deux passages du *Dialogue avec Tryphon*.

1° : καὶ υἱὸν θεοῦ γεγραμμένον αὐτὸν ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων αὐτὸν ἔχοντες καὶ υἱὸν αὐτὸν λέγοντες νενοήκαμεν (*Dial. c. Tryph.*, 100). S'il fallait voir dans ce texte une allusion aux Synoptiques, il ne pourrait être question que de la déclaration de Pierre dans Mt. **16**, 16 : σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος. Mais, dans ce cas, il paraît invraisemblable que l'auteur du dialogue

1. Cf. Zahn. *Einl. in das N. T.*, II, p. 457, n. 2.
2. Apol. I, 66 ; *Dial. c. Triph.*, 101-107, *passim*.

eût négligé le dernier mot, ζῶντος, qui se trouve dans tous les manuscrits de l'Évangile. Sa référence, au contraire, convient au texte johannique 6, 69. Il est vrai que ce verset offre plusieurs variantes chez les témoins du IV[e] Évangile ; mais la leçon que suppose la phrase de saint Justin est précisément conforme à une tradition textuelle, à laquelle l'apologiste semble se rattacher et que représente la version syriaque (syr. cur. et syr. sin.) : ὅτι σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Il convient d'ajouter qu'en un autre endroit du même ouvrage, le style de saint Justin reflète singulièrement le verset johannique : πιστεύοντες ἐπὶ τὸν Χριστὸν, καὶ ἐγνωκότες τὴν ἐν τοῖς λόγοις αὐτοῦ καὶ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἀλήθειαν (*Dial. c. Tryph.*, 139). Les participes πιστεύοντες et ἐγνωκότες correspondent exactement aux verbes que nous lisons Jo. 6, 69, πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν.

2° Μονογενὴς γὰρ ὅτι ἦν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων οὗτος, ἰδίως ἐξ αὐτοῦ λόγος καὶ δύναμις γεγενημένος, καὶ ὕστερον ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου γενόμενος, ὡς ἀπὸ τῶν ἀπομνημονευμάτων ἐμάθομεν, προεδήλωσα (*Dial. c. Tryph.*, 105). Nous avons ici, reproduites des ἀπομνημονεύματα, plusieurs expressions absolument étrangères aux Synoptiques, mais qui appartiennent à la terminologie du prologue du IV[e] Évangile : μονογενής... τῷ πατρὶ (Jo. 1, 14 et 18), λόγος... γεγενημένος (Jo. 1, 13, conformément à la leçon ὃς [ὁ λόγος]... ἐγεννήθη, que saint Justin suppose en plusieurs autres endroits de ses œuvres (Apol. I, 32 ; *Dial. c. Tryph.*, 54, 63, 76).

On peut donc affirmer que saint Justin met l'Évangile johannique au nombre des écrits qu'il désigne sous le nom de ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων. Que faut-il conclure de ce fait ? Il s'ensuit qu'à ses yeux le IV[e] Évangile fait partie du canon des Écritures et a une autorité égale à celle des Synoptiques. S'ensuit-il aussi qu'il considère ce livre comme étant d'origine apostolique ? Le terme générique, *Mémoires des apôtres*, dont il se sert pour le désigner, semble l'insinuer à première vue. Mais tout le monde reconnaît que ce terme, sous la plume de l'apologiste, se rapporte plutôt à l'enseignement contenu dans les Évangiles qu'aux Évangiles eux-mêmes[1]. De plus, il est parfois employé à propos de détails propres soit à Marc, soit surtout à Luc[2], et l'auteur

1. Cf. Calmes, *La Question des Évangiles synoptiques*, p. 14 s.
2. Par exemple, *Dial. c. Tryph.*, 105 : καὶ γὰρ ἀποδιδοὺς τὸ πνεῦμα ἐπὶ τῷ

déclare expressément que les « Mémoires » ont été écrits par les apôtres ou par les disciples des apôtres[1]. De ce qu'il parle des *apôtres*, au pluriel, comme auteur des Évangiles, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'il attribue au moins à *deux* Évangiles une origine apostolique. D'après l'usage qu'il fait du terme « Mémoires des Apôtres », il est manifeste que, pour lui, tous les Évangiles canoniques ont une origine apostolique, en tant qu'ils renferment la tradition et l'enseignement des apôtres. Quant aux circonstances de leur composition, ses écrits ne nous fournissent aucun renseignement. Pour ce qui est du IVe Évangile en particulier, tout ce que l'on peut déduire, c'est qu'à l'époque où saint Justin exerçait son activité littéraire, c'est-à-dire vers le milieu du IIe siècle, ce document était généralement tenu pour canonique, ce qui suppose qu'il était répandu dans le monde chrétien depuis un certain nombre d'années.

A ces témoins de la tradition orthodoxe, il faut joindre ceux de la tradition gnostique. A partir de l'an 130, nous voyons le IVe Évangile en grande vénération chez les Valentiniens, qui le citent fréquemment et prétendent en faire le fondement de leur doctrine. L'opinion de ces hérétiques touchant l'origine du livre est entièrement conforme à celle des écrivains ecclésiastiques. Pour eux, comme pour Irénée, l'auteur du IVe Évangile est Jean l'apôtre. Ptolémée, voulant rattacher le système des éons et des syzygies à la doctrine du prologue johannique, en appelle à l'autorité de celui qu'il désigne comme disciple du Seigneur, Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ Κυρίου (Irénée, I, 8, 5). Ailleurs, voulant prouver que le monde est l'œuvre d'un démiurge, il s'appuie sur le même passage (Jo. 1, 3), qu'il met au compte de l'apôtre, ὁ ἀπόστολος (*Epist. ad Floram*, dans Epiphane, *Hær.* 33, 3). De son côté, Héracléon, parlant de l'auteur du IVe Évangile, l'appelle Jean *le disciple* (ὁ μαθητής), par opposition à Jean le baptiste (ὁ βαπτιστής) (dans Origène, *In Joan.*, t. VI, 2, *init.*).

Concluons : la tradition relative à l'Évangile johannique a son point de départ dans saint Irénée. En attribuant la rédaction du

σταυρῷ εἶπε· πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου· ὡς καὶ ἐκ τῶν ἀπομνημονευμάτων καὶ τοῦτο ἔμαθον. Comp. Lc. 23, 46.

1. ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων γέγραπται... ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασι ἃ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι ὅτι... *Dial. c. Tryph.*, 103.

livre à Jean l'apôtre, l'auteur du traité *contre les Hérésies* ne fait que reproduire l'enseignement des presbytres d'Asie, en particulier de Polycarpe, disciple de l'apôtre lui-même. Les considérations que l'on a fait valoir en vue d'ébranler son autorité sont dépourvues de fondement. Nous pourrions joindre à son témoignage celui que fournit un document devenu célèbre dans l'histoire du canon des Écritures, le fragment de Muratori. Mais cet écrit ne constitue pas, dans la question qui nous occupe, une autorité indépendante. D'ailleurs, nous aurons l'occasion de l'examiner plus loin. Il nous reste maintenant à nous demander si les données intrinsèques du IVe Évangile concordent avec l'opinion traditionnelle.

B. *Les données intrinsèques.* — Elles sont de deux sortes : les unes concernent le personnage anonyme, qui figure dans la vocation des apôtres (**1**, 35-43); les autres ont trait au disciple mystérieux, que l'on caractérise, en divers endroits du livre, comme ayant avec le Maître des rapports particulièrement affectueux et intimes.

Personne ne doute que, dans la deuxième partie du premier chapitre (**1**, 35-51), il ne soit question de la vocation des apôtres. Parmi les disciples que l'évangéliste y met en scène, il en est un qu'il ne nomme pas; c'est celui qui, en compagnie d'André, quitte Jean-Baptiste pour s'attacher à Jésus sur l'indication du Précurseur lui-même. Qui est ce disciple anonyme? — L'ensemble du récit, appuyé par les renseignements que fournissent les autres livres du Nouveau Testament, donne à cette question une réponse à peu près certaine. Il importe avant tout de fixer son attention sur le passagede notre Évangile **1**, 35-42. Après avoir mentionné, sans nous dire leurs noms, les deux disciples qui ont suivi Jésus (35-39), l'auteur nous apprend que l'un d'eux était André (40) et il ajoute que celui-ci rencontra le premier son frère Simon et le présenta à Jésus (41-42). Au point de vue qui nous occupe, le trait caractéristique de ce morceau se trouve au début du v. 41 : εὑρίσκει οὗτος πρῶτος τὸν ἀδελφὸν τὸν ἴδιον Σίμωνα. André, *le premier* (des deux), *rencontra son propre frère*. Cette manière de parler suppose qu'il se passa, entre *l'autre* disciple et son frère, une scène analogue à celle que nous lisons à propos d'André et de Simon. Le disciple anonyme aura, à son tour, conduit son frère à

Jésus, et, ainsi, ils seront entrés tous deux dans le collège apostolique. Or, à part André et Pierre, il y a, parmi les Douze, deux couples de frères, Jacques et Jean, Simon et Jude[1]. Le disciple anonyme peut appartenir à l'un ou à l'autre ; cependant, l'ordre constant dans lequel les écrivains du Nouveau Testament énumèrent les apôtres nous autorise à prétendre, dès à présent, qu'il fait partie du premier. Cela ressort, en particulier, de la vocation des apôtres, telle qu'elle est racontée dans les Synoptiques (Mt. 4, 18-22 ; Mc. 1, 16-20 ; Lc. 5, 1-11). On nous objectera, sans doute, que notre argumentation repose sur un fondement bien fragile, un mot, et un mot contestable πρῶτος. Mais, outre que, au point de vue diplomatique, la leçon πρῶτος (premier) est tout aussi autorisée que la leçon πρῶτον (d'abord)[2], on remarquera qu'il est dit, dans le même membre de phrase (41[a]), qu'André trouva *son propre frère* (τὸν ἀδελφὸν τὸν ἴδιον). Si l'auteur n'avait rien voulu sous-entendre, il aurait écrit simplement τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. L'insistance qu'il met à dire qu'André rencontra *son propre frère* ne s'explique que par le souci d'éviter une équivoque possible. D'où il résulte, en tout cas, que le compagnon anonyme d'André a, lui aussi, un frère, que l'évangéliste suppose assez illustre pour donner lieu à une confusion. La place que le IV[e] Évangile assigne au disciple inconnu est bien celle qui convient au fils de Zébédée. L'évangéliste le nomme à côté d'André et de Pierre ; d'après l'ordre du récit (v. 35 et 43), ces trois disciples ont été appelés le même jour. Après eux, viennent Philippe et Nathanaël, dont la vocation a lieu le lendemain (43). L'opinion commune identifie Nathanaël avec l'apôtre Barthélemy. Cet ordre de succession, que l'auteur établit parmi ses personnages, concorde avec l'ordre dans lequel on avait coutume d'énumérer les apôtres. Ce rapprochement conduit à identifier le disciple anonyme avec l'un des deux fils de Zébédée, Jacques ou Jean. En effet, que l'on jette les yeux sur les quatre listes d'apôtres conte-

1. D'après l'opinion commune, le frère de Jude serait Jacques (le Mineur). Nous donnons au cours du commentaire les motifs qui justifient notre manière de voir.

2. Pour πρῶτον, A B M T[b] X Γ, syr. pesch., la recension syriaque de Thomas d'Héraclée, et quelques mnn. Pour πρῶτος, tous les autres témoins, parmi lesquels ℵ* L Γ Δ Λ. Cf. Zahn, *Einl. in das N. T.*, II, p. 467 s. et 477, n. 5.

nues dans le Nouveau Testament (Mt. 10, 2-4; Mc. 3, 16-19; Lc. 6, 14-16; Act. Ap. 1, 13), et l'on verra que, dans les Synoptiques, Jacques et Jean viennent tout de suite après Pierre et André. On remarquera aussi que Philippe vient après Jacques et Jean, et Barthélemy après Philippe[1]. Le II[e] Évangile ne déroge à cet ordre qu'en apparence; il met Jacques et Jean entre Pierre et André uniquement afin de grouper ensemble, en tête de la liste, ceux auxquels le Sauveur donna un nom nouveau (Mc. 3, 16-17). La transposition des noms d'André et de Jean, dans le livre des Actes, a peut-être sa raison dans l'ordre suivi par le II[e] Évangile. Mais, ce qui nous importe, c'est le rapprochement constant des deux couples de frères Pierre et André, Jacques et Jean. A cela il convient d'ajouter que, sauf la désignation indirecte du ch. 21, v. 2, ces deux derniers apôtres ne sont nommés nulle part dans le IV[e] Évangile. Pourquoi ce silence? Ici encore le récit de la vocation des apôtres peut nous éclairer. Le passage concernant le disciple mystérieux (1, 35-40) a un caractère très personnel. On dira peut-être que les détails qui y sont contenus sont une fiction, au moyen de laquelle l'écrivain veut donner le change au lecteur[2]. Cela revient à admettre que l'auteur veut se faire passer lui-même pour le disciple mystérieux et que, par conséquent, ce disciple est un des personnages

1. Dans le tableau qui suit, nous prenons pour base le premier Évangile et mettons en caractères gras les chiffres qui ne correspondent pas à l'ordre de son énumération :

	Matthieu	*Marc*	*Luc*	*Actes*
Pierre...............	1	1	1	1
André...............	2	**4**	2	**4**
Jacques.............	3	**2**	3	3
Jean.................	4	**3**	4	**2**
Philippe............	5	5	5	5
Barthélemy..........	6	6	6	**7**
Thomas.............	7	**8**	**8**	**6**
Matthieu............	8	**7**	**7**	8
Jacques d'Alphée....	9	9	9	9
Thaddée (Jude)......	10	10	**11**	**11**
Simon..............	11	11	**10**	**10**
Judas...............	12	12	12	

2. Nous ne nous arrêtons pas à discuter l'opinion qui verrait dans les menues circonstances de ce récit autant de traits symboliques.

les plus autorisés de la première génération chrétienne, un apôtre. Or, d'après ce que nous venons de dire, cet apôtre ne peut être que l'un des deux fils de Zébédée. Il nous suffit, pour le moment, d'avoir acquis cette conclusion que l'auteur de l'Évangile s'identifie avec l'un des deux apôtres, Jacques ou Jean. Cette identification est-elle réelle ou fictive? C'est un point que nous aurons à discuter plus loin. Maintenant, il nous importe avant tout de savoir si le disciple anonyme, compagnon d'André, qui se présente comme l'auteur présumé du livre, est Jacques ou Jean. Ici, le procédé d'élimination nous conduit directement à la certitude absolue.

Les critiques sont unanimes à reconnaître que le IVe Évangile n'a pas pu être rédigé avant la fin du premier siècle. Or, Jacques fut martyrisé en l'année 44. Il ne peut donc pas être l'auteur du livre. Jean, au contraire, jouit, dit-on, d'une exceptionnelle longévité ; il dut parvenir jusqu'au seuil du IIe siècle. Mais, s'il est impossible que Jacques soit l'auteur réel du livre, ne peut-il pas, du moins, en être l'auteur fictif? N'est-ce pas de son autorité, plutôt que de celle de son frère, que le rédacteur veut se couvrir? Il est un argument qui milite en faveur de cette hypothèse. C'est que, dans le livre des Actes, et, comme nous le verrons plus loin, dans le IVe Évangile lui-même, Jean apparaît habituellement en compagnie de Pierre[1]. Or, dans le passage Jo. 1, 35-42, André détermine la vocation de Pierre et on laisse entendre que le compagnon d'André détermina, lui aussi, la vocation de son frère. L'analogie des situations nous inviterait à voir dans Jacques le compagnon d'André et l'auteur présumé du livre. Mais il importe de se rappeler qu'au moment où parut l'Évangile, personne n'ignorait que Jacques était mort depuis une cinquantaine d'années. Cette raison nous invite à penser que, dans l'hypothèse d'une identification artificielle entre le disciple anonyme et l'auteur de l'Évangile, l'apôtre mis en cause doit être Jean.

Des considérations analogues à celles qu'on vient de lire découlent des passages du IVe Évangile, où il est question d'un disciple innommé, que l'on caractérise comme étant particulière-

1. Cf. Act. Ap. 3, 1, 3, 4, 11 ; 4, 13, 19 ; 8, 14.

ment chéri du Maître et que l'on désigne au moyen d'une expression qui paraît consacrée : « le disciple que Jésus aimait » (13, 23 ; 19, 26 ; 20, 2 ; 21, 20). C'est ce disciple qui, à la dernière cène, reposait sur la poitrine du Sauveur (13, 23-25) ; c'est lui qui, au jour de la Passion, était au pied de la croix avec les saintes femmes et auquel Jésus mourant recommanda sa mère (19, 26-27) ; c'est lui encore que nous voyons, le jour de la résurrection, accourir, en compagnie de Pierre, au tombeau resté vide (20, 2-10). Une tradition fort ancienne identifie le disciple qui « reposa sur la poitrine du Sauveur » avec Jean l'apôtre[1]. Et l'Évangile va au-devant de cette identification. En effet, d'après les Synoptiques, les apôtres seuls prirent part à la dernière cène (Mt. 26, 20 ; Mc. 14, 17, 20 ; Lc. 22, 14, 30). Il suit de là que le disciple bien-aimé mentionné dans le IV[e] Évangile (13, 23-25) est certainement un des Douze. La façon systématique dont l'évangéliste évite de le désigner par son nom (13, 23 ; 19, 26 ; 20, 2 ; 21, 20) porte à croire qu'il n'est autre que celui qu'on a introduit, au commencement du livre (1, 35-40), sous le voile de l'anonyme.

Les passages 18, 15-16 et 20, 2-10, peuvent servir de base à une induction du même genre. Dans ces deux endroits, nous voyons figurer un personnage que l'on désigne simplement par cette expression *l'autre disciple*, ὁ ἄλλος μαθητής. Une telle manière de parler suppose que le personnage en question est parfaitement connu du lecteur. Les circonstances où il apparaît et les termes qu'on emploie pour le désigner prouvent que c'est un apôtre. Dans les deux cas, il est en compagnie de Pierre et, dans un cas comme dans l'autre, l'auteur lui donne discrètement le pas sur le prince des apôtres (18, 16 ; 20, 4). Il est à présumer qu'il ne fait qu'un avec le personnage signalé à plusieurs reprises comme le disciple préféré, l'ami intime du Sauveur. Dans le récit de la dernière cène (13, 23-24), nous voyons Pierre subordonné, d'une certaine façon, au disciple bien-aimé, qui repose sur le sein du Maître. D'autre part, Jean est l'apôtre qui est le plus fréquemment associé à Pierre dans la tradition

1. Irénée, *Contra Hær.*, III, 1, 1 ; Polycrate (dans Eus., *H. E.*, V, 24 ; Origène, *Commentarius in Joannem*, t. XXXII, 13, *init.* ; cf. Eusèbe, *H. E.*, VI, 25).

primitive[1]. Ce ne peut être qu'en vertu d'une tradition de ce genre que le quatrième évangéliste appelle le compagnon de Pierre « l'autre disciple », sans crainte de provoquer un malentendu.

Enfin, un quatrième argument nous est fourni par le chap. 21. Au verset 24, nous lisons : *C'est ce même disciple qui atteste ces choses et qui a écrit cela, et nous savons que son témoignage est véridique.* Nous ne partageons pas l'opinion commune, qui voit dans cette déclaration une preuve directe de l'origine apostolique du livre tout entier. Selon nous, les mots καὶ ἐγράψας ταῦτα doivent s'entendre, non de tout l'Évangile, mais seulement des versets qui précèdent, où il est question de l'immortalité éventuelle du disciple bien-aimé[2]. Cependant, ils peuvent servir de point de départ à un argument qui, pour être indirect, n'est pas dépourvu de valeur. Le dernier chapitre du IVe Évangile est un morceau ajouté au livre après coup et constitue un véritable appendice. L'auteur qui l'a inséré en ajoutant les versets 24 et 25 n'a fait qu'utiliser des documents préexistants, comme le prouvent les sutures des versets 1 et 14. Or, il nous indique lui-même l'origine de ces documents en nous disant, au verset 24, que ce qu'on vient de lire a été écrit par ce même disciple auquel Jésus avait adressé les paroles prises à tort pour une promesse d'immortalité. Ce disciple n'est autre que l'apôtre préféré de Jésus. D'un autre côté, l'examen interne porte à croire que les documents qui constituent ce dernier chapitre (2-13 et 15-23) sont de la même main que le reste du livre. Ainsi, l'attestation contenue au verset 24, *c'est ce même disciple... qui a écrit cela*, vise directement les versets qui précèdent (22-23), mais doit s'étendre au récit tout entier et s'appliquer, par voie de conséquence, au reste du livre.

L'ensemble des considérations que nous venons d'exposer et qui découlent naturellement d'un examen attentif du livre corroborent les données fournies par la tradition primitive et nous permettent de conclure que le IVe Évangile a été écrit par l'apôtre Jean. Le fils de Zébédée n'est nommé nulle part ; mais on peut le

1. Lc. **22**, 8 ; Act. Ap. **3**, 1, 3, 4, 11 ; **4**, 13, 19 ; **8**, 14 ; Gal. **2**, 9.
2. Voir le commentaire, *ad loc.*

reconnaître en plusieurs endroits où, sous le couvert de l'anonyme, il est au premier plan. Cet inconnu, en effet, a certainement été l'un des douze apôtres ; il se donne comme un témoin oculaire des faits évangéliques ; il a même eu avec le Maître des rapports de tendre affection et il joue un rôle considérable dans les circonstances les plus marquantes. Tout cela convient parfaitement au fils de Zébédée. D'autre part, on sent qu'il y a, entre le personnage anonyme et le rédacteur du récit, une relation très étroite. On entrevoit l'artifice de l'écrivain qui se dédouble en quelque sorte, tout en ayant soin de se laisser reconnaître. Pourquoi ce procédé ? Est-ce la modestie qui empêche l'auteur de se mettre directement en scène ? Cette raison est, en elle-même, fort plausible. En tout cas, elle est de beaucoup préférable à l'explication donnée par un certain nombre de critiques, qui voient, dans la façon mystérieuse dont saint Jean est présenté, le subterfuge d'un faussaire désireux de se faire passer aux yeux du lecteur pour l'apôtre bien-aimé. S'il en était ainsi, on ne se serait pas contenté d'insinuer l'identité entre saint Jean et le rédacteur du livre, et de la laisser deviner ; on aurait fait sonner bien haut le nom de l'apôtre ; on aurait affecté de le mettre en avant et de le faire parler à la première personne. C'est ainsi qu'ont agi tous les auteurs d'écrits apocryphes à l'égard des personnages dont ils empruntaient le nom [1].

Nous avons à rechercher maintenant quel est l'appoint personnel de l'apôtre dans la rédaction du IV[e] Évangile, les sources auxquelles il a puisé et les modifications que son œuvre a pu subir avant d'être publiée. C'est la question de la composition.

6. *La composition.*

Nous possédons sur ce point une notice que les anciens auteurs ecclésiastiques se sont passée de main en main et qui, sous ce rapport, peut être appelée traditionnelle. Le *Canon de Muratori*

1. Ce trait est particulièrement frappant dans l'*Évangile de Pierre* : « Et *nous*, les douze disciples du Seigneur, *nous* pleurions et *nous* étions désolés... *Et moi, Simon-Pierre et André, mon frère*, ayant pris nos filets, *nous* retournâmes à la mer. » 59-60.

la reproduit dans sa forme primitive : Johannes ex discipulis cohortantibus condiscipulis et episcopis suis dixit : conjejunate mihi hodie triduo et quod cuique fuerit revelatum, alterutrum nobis enarremus. Eadem nocte revelatur Andreae ex apostolis, ut recognoscentibus cunctis Johannes suo nomine cuncta describeret (ll. 9-16). Nous la retrouvons dans Clément d'Al. réduite à une expression plus simple : ἔλεγεν [ὁ πρεσβύτερος] (v. l. ἔλεγον [οἱ πρεσβύτεροι]) ... τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον συνιδόντα, ὅτι τὰ σωματικὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται, προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, πνεύματι θεοφορηθέντα, πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον[1]. Elle a été en vogue surtout chez les écrivains de l'Église latine, d'après lesquels Jean aurait écrit son Évangile *poussé* (compulsus) *par les évêques d'Asie*[2]. Nous sommes ici en présence d'une légende, dont l'étude comparative des textes permet de suivre l'évolution. Le fragment de Muratori la donne naïvement dans tous ses détails. Les écrivains qui l'ont suivi l'ont modifiée pour la rendre acceptable et la mettre en rapport avec l'origine probable du IVe Évangile. D'après l'ensemble des documents, elle se réduit aux données suivantes : le IVe Évangile a été écrit par l'apôtre Jean, mais c'est l'entourage — apôtres (Mur.), disciples (Clém. d'Al.) ou évêques (écrivains latins) — qui ont pris l'initiative de la rédaction. Ces indications émanent d'une source suspecte. Il est probable, en effet, que le fragment de Muratori relève des *Acta Joannis* de Leucius Charinus[3]. Il serait donc imprudent de voir dans cette notice autre chose qu'un récit d'origine légendaire, qui s'est modifié jusqu'au point de devenir vraisemblable, grâce aux transformations systématiques, que lui ont fait subir les écrivains postérieurs. Cependant, n'y aurait-il pas, au fond de tout cela, comme un écho de la vraie tradition et un reflet de la

1. *Hypot.* (dans Eus., *H. E.*, VI, 14).

2. Victorin, *Comment. in Apoc.*, 11, 1 ; s. Jérôme, *De Vir ill.*, 9 ; Préface du *Comm. in Matth.* ; Augustini opera, *Tract. in Jo.*, praefatio incerti auctoris ; Primasius, *Comm. in Apoc.*, l. I, préface. On rencontre des vestiges de cette même tradition chez les Pères grecs. Cf. Zahn, *Gesch. des neut. Kan.*, II, p. 839 ss.

3. Le fragment de Mur., dépend des *Acta Petri*. Or ce dernier livre paraît être du même auteur que les *Acta Jo.* Cf. Zahn, *Gesch. des neut. Kan.*, II, p. 844, n. 1.

réalité historique? L'entourage de l'apôtre n'aurait-il pas joué un certain rôle dans l'élaboration et la publication de l'Évangile johannique? C'est là une question délicate, je dirai même subtile, sur laquelle nous ne pouvons être renseignés que par l'examen interne du livre.

Le IVe Évangile offre, il est vrai, un plan régulier et un ordre chronologique constant. On peut néanmoins y découvrir, chap. 18, les traces d'un certain trouble. Dans le passage où est raconté l'interrogatoire du Sauveur (12-27), Jésus est conduit devant le grand prêtre (24), après que le grand prêtre vient de l'interroger (19-23); d'autre part, nous lisons au verset 18 les circonstances qui doivent provoquer le deuxième reniement de Pierre, et le reniement n'est rapporté qu'au verset 25. Pour donner de ce fragment une explication rationnelle, il faut de toute rigueur transposer les versets. Si nous passons aux dernières pages de l'Évangile, nous y découvrons des indices curieux : les versets 30-31 du chapitre 20 constituent une finale et le chapitre 21 est une sorte d'appendice. De plus, les attestations contenues 19, 35 et 21, 24 ont un caractère étrange. Si l'on veut bien y réfléchir, on se persuadera aisément que le livre, ici encore, a subi quelques modifications. On peut en dire autant du prologue, où les passages 14^{b-c} et 16-18 ne peuvent guère s'expliquer qu'à la condition de les considérer comme des retouches.

Ce sont des indices de ce genre qui ont amené M. Spitta, à penser que, dans l'état actuel du IVe Évangile, plusieurs passages étaient transposés, et à rechercher quelle avait dû être la disposition primitive du texte. Son système, à vrai dire, ne regarde pas tant la composition du livre que sa conservation et son intégrité. Selon lui, l'autographe aurait compris un assez grand nombre de feuilles détachées, ce qui aurait permis aux premiers éditeurs, c'est-à-dire aux premiers copistes, de pratiquer des transpositions. En raison de cette même circonstance, quelque partie du livre aurait pu s'égarer. A la faveur de ces remarques générales, le savant auteur s'évertue à rétablir la disposition primitive du texte. Ses tentatives portent sur quatre points : *a*) Le passage 7, 15-24 a sa place normale immédiatement après 5, 47. — *b*) La place qui, dans l'édition cano-

nique, est occupée par la péricope de la femme adultère (7, 53-8, 11) correspond à une lacune de l'édition primitive ; cette lacune est due à la disparition d'un feuillet. — *c*) Le contenu des chapitres 13 — 17 se présentait d'abord dans l'ordre suivant : 13, 1-31ª ; 15 — 16 ; 13, 31ᵇ — 14 ; 17. — *d*) Enfin, le récit de la comparution de Jésus devant le grand prêtre (18, 12-27) doit se reconstituer de la manière suivante : 12-13 ; 19-23 ; 24 ; 14 ; 15-18 ; 25ᵇ ; 27[1].

Les remarques générales que M. Spitta prend pour point de départ de ses investigations nous paraissent fort justes. Mais fournissent-elles une base suffisante aux hypothèses que nous venons d'énumérer ? D'abord, pour ce qui regarde le passage 18, 12-27, il s'agit là d'un morcellement trop détaillé pour qu'il puisse être question d'une transposition de feuillets. D'ailleurs, sur ce point, les vues de l'auteur trouvent dans la disposition actuelle du texte une justification suffisante[2]. Peut-on en dire autant du déplacement proposé au sujet de 7, 15-24 ? Voici une considération capable de donner quelques vraisemblances à l'opinion de Spitta : le fragment dont il s'agit contient une allusion à la guérison du paralytique de Béthesda (21, 23). Or, cette guérison miraculeuse est racontée au début du chap. 5 et se rattache à la fête de Pâques, tandis que le chap. 7 se rapporte à la fête des Tabernacles. Il y a lieu de s'étonner que le miracle de Béthesda soit remis en question six mois après l'événement, tandis que le reproche de Jésus aux Juifs, énoncé 7, 23, se comprend très bien à la suite des discussions qui remplissent la première moitié du chap. 5. Tout cela est fort juste, si l'on se place au point de vue objectif et que l'on considère l'ordre des faits. Mais, quand il s'agit d'un livre comme le IVᵉ Évangile, il faut s'attacher avant tout à suivre la pensée de l'auteur. Et, à ce point de vue, les paroles du Sauveur 7, 21, 23 ont une place aussi naturelle au milieu du chap. 7 qu'à la fin du chap. 5[3]. Une autre raison paraît militer en faveur de la théorie de Spitta ; c'est que, dans les deux passages qu'il s'agit de réunir, l'argumentation de Jésus roule sur « la Loi de Moïse » (5, 45-47 ; comp. 7, 19,

1. *Zur geschichte und Litteratur des Urchristentums*, I, p. 155-204.
2. Voir le commentaire, *ad loc.*
3. Cf. *Zeistschrift für die neut. Wiss.*, III, p. 59.

22-23). Cependant, des raisons d'ordre à la fois historique et littéraire s'opposent au déplacement proposé. Dans tout le chap. 5, il ne paraît pas que les Juifs aient l'intention de mettre à mort Jésus ; au chap. 7, au contraire, les ennemis du Sauveur « cherchent à le tuer » (25). Or, le passage 7, 15-24 nous apprend que Jésus est au courant de ce projet homicide, bien que ses adversaires s'efforcent de le tenir secret (19-20). Les expressions ζητεῖτε ἀποκτεῖναι (19), ζητεῖ ἀποκτεῖναι (20), rapprochées de celle que nous lisons au v. 25, ζητοῦσιν ἀποκτεῖναι, prouvent que nous sommes en présence d'un même contexte.

La supposition qu'entre 7, 52 et 8, 12, un feuillet de l'autographe s'est égaré, n'a pas d'autre fondement que la présence actuelle d'un récit que l'état primitif du livre ne comportait pas, à en juger par les documents les plus nombreux et les plus autorisés[1]. Il se peut que l'histoire de la femme pécheresse ait pris place en cet endroit à la faveur d'une lacune préexistante. Toujours est-il que, si l'on rapproche 8, 12 ss. de 7, 52, on obtient un ensemble satisfaisant, marqué d'une transition assez naturelle sous la plume de l'évangéliste.

Une question un peu plus complexe est celle qui se rattache aux cinq chapitres 13 — 17. L'hypothèse de Spitta se réduit à retirer le passage 13, 31b-14 de l'endroit qu'il occupe dans l'édition canonique et à le transporter entre les chapitres 16 et 17. C'est la seule partie du système de Spitta à laquelle Zahn trouve une couleur séduisante[2]. Ici, en effet, la tentative de restitution n'est point arbitraire. La difficulté que tous les commentateurs rencontrent au verset 14, 31 suffirait, à elle seule, pour la justifier. En cet endroit, Jésus dit, par manière de conclusion : *levez-vous, partons d'ici*, et, après avoir dit cela, il prononce un, nouveau discours qui embrasse l'étendue de trois chapitres (15-17), en restant toujours dans le même lieu (comp. 18, 1, ἐξῆλθεν). Eh bien ! cette anomalie est grandement atténuée, on peut même dire qu'elle disparaît, si 14, 31 se lit immédiatement avant 17, 1. Dans ce cas, après le long entretien qui suit la cène, le Sauveur termine en invitant ses auditeurs à se lever et à partir ; puis,

1. Voir le commentaire, *ad loc.*
2. *Einl. in das N. T.*, II, p. 558, n. 5.

l'évangéliste suppose l'assemblée debout dans le cénacle, pendant que Jésus prononce l'invocation du chap. 17, connue sous le nom de « prière sacerdotale », après quoi on sort (18, 1). Nous trouvons une autre indication moins significative, mais digne de remarque cependant, aux versets 13, 30 et 31. A en juger par les détails circonstanciés du v. 30, le départ de Judas a une certaine importance dans l'esprit de l'écrivain sacré, et la première partie du verset semble indiquer que ce fait a quelque rapport avec le discours qui va suivre : *après qu'il fut sorti, Jésus dit.* Or, les paroles qui viennent après ne contiennent pas la moindre allusion au traître. Au contraire, si, comme le veut Spitta, après 31ª on place le chap. 15, il est facile de retrouver, dans l'allégorie de la vigne, plusieurs traits visant la défection de Judas et la situation nouvelle créée dans le collège apostolique par le départ du traître. C'est d'abord la comparaison des rameaux stériles et des rameaux féconds (15, 2) ; c'est ensuite la déclaration du verset 3 : « *maintenant* vous êtes purs » rapprochée de la déclaration analogue 13, 10ᵇ : « vous aussi, vous êtes purs, *mais pas tous* » ; c'est enfin la menace du verset 6 : « si quelqu'un ne demeure pas en moi, *il sera jeté dehors.* » Ces paroles, venant après le départ de Judas, s'expliquent naturellement. C'est Jésus qui a poussé l'apôtre de Kerioth à sortir du cénacle, afin de se débarrasser de lui (13, 27) ; les termes employés au chapitre 15 (καθαίρει, 2 ; ἐβλήθη ἔξω, 6) paraissent bien viser cette sorte d'épuration, à la suite de laquelle le Maître peut dire à ses disciples : *maintenant vous êtes purs.*

Loin de nous la pensée d'attacher à ces remarques une importance considérable. Nous avons voulu simplement attirer sur elles l'attention du lecteur. Ajoutons néanmoins que le IVᵉ Évangile a subi, au moment de sa publication, des retouches dont il a conservé les traces certaines. Ainsi, il est pour nous certain que le dernier chapitre a été ajouté après coup ; il en va de même du verset 19, 35. Ces compléments, bien qu'étant d'une main autre que celle de saint Jean, ont une origine fort ancienne. On les trouve chez tous les témoins du texte, ce qui prouve qu'ils ont été insérés avant que le livre se fût répandu dans le public. Cela étant, il est tout naturel d'admettre qu'ils ont été ajoutés juste au moment de la publication par les disciples de

l'apôtre, et même, comme nous tâcherons de l'établir dans le commentaire, à l'aide de documents sortis de sa plume. A cela près, nous croyons fermement que saint Jean est mort après avoir écrit le livre tout entier; mais l'ouvrage, tel qu'il le laissait, pouvait n'être pas d'un bout à l'autre dans un état parfait de rédaction. Il pouvait n'avoir pas encore reçu un arrangement définitif. Il est possible que les disciples de l'apôtre aient préparé l'ouvrage pour le livrer au public, en disposant les parties écrites sur des feuilles détachées. Cette supposition, en même temps qu'elle explique la présence du chapitre **21** et de l'attestation formulée **19**, 35, fait soupçonner des transpositions et facilite le commentaire.

La thèse soutenue récemment par M. Wendt[1] intéresse plus directement que celle de Spitta la composition du IVe Évangile. D'après cette théorie, l'Évangile johannique comprend deux éléments, qui ont été combinés par le rédacteur, mais que l'on peut encore distinguer avec certitude. Le premier consiste dans les paroles de Jésus, que l'apôtre Jean prit à tâche de mettre par écrit et que nous retrouvons dans les discours du IVe Évangile. Le deuxième élément est représenté par les développements historiques, auxquels les paroles du Sauveur ont servi d'occasion et de thème. Comme on le voit, l'Évangile johannique aurait été composé exactement de la même façon que les Synoptiques : comme l'apôtre Matthieu, l'apôtre Jean aurait mis par écrit les enseignements du Sauveur ; un écrivain postérieur, que M. Wendt place dans le premier quart du second siècle, s'emparant de ce premier écrit, l'aurait combiné avec l'histoire de la vie de Jésus et produit ainsi l'Évangile qui nous est parvenu comme étant l'œuvre de saint Jean. Au point de vue de l'authenticité, cette thèse ressemble fort à celle de Harnack : le IVe Évangile, sans être l'œuvre personnelle de Jean l'apôtre, a été écrit d'après lui, de sorte qu'on peut encore, sous un certain rapport, lui attribuer une origine apostolique. Mais le critique de Berlin se sépare du professeur d'Iéna : 1° en ce que, au lieu de tenir le rédacteur définitif pour anonyme, il l'identifie avec Jean le presbytre ; 2° en ce que les enseignements de l'apôtre,

1. *Das Johannesevangelium*. Cf. *Rev. bibl.*, X, p. 126 ss.

qui ont servi de base à la rédaction, ne paraissent pas avoir existé par écrit, mais seulement dans la tradition orale, de sorte qu'il n'est pas possible de les distinguer des éléments que le rédacteur a pu puiser à d'autres sources ou tirer de son propre fonds[1]. M. Wendt a une telle confiance dans sa méthode, qu'il n'hésite pas à dresser la liste des morceaux qui, selon lui, représentent la source primitive. En joignant à cette liste l'énumération des parties historiques, qui sont censées représenter les développements du rédacteur, on peut faire un tableau qui donne un aperçu synthétique des résultats de son système[2]. On verra ainsi dans quelle proportion et de quelle manière se combinent les deux éléments que l'on prétend distinguer dans le IV[e] Évangile. Pour donner un aperçu complet du système, nous devons ajouter qu'en prenant place dans l'Évangile les parties dont

1. *Chronologie*, I, p. 677.

2.

	Paroles de Jésus (source).	Parties historiques (développements)
1	1-5, 9-14, 16-18	6-8, 15, 19-51
2	13-16, 18, 20	1-12, 17, 19, 21-25
3	1-2^{a}, 3-21	2^{b}, 22-36
4	4-15, 19-25, 27, 31-38	1-3, 16-18, 26, 28-30, 39-54
5	1-3, 5-7, 16-27, 30-34^{a}, 36^{b}-47	4, 8-15, 28-29, 34^{b}-36^{a}
	27-58, 60 61, 63-64^{a},65-69	1-26, 59, 62, 64^{b}, 70-71
7	1-7, 10-19, 21^{b}-35, 37-38, 40-43	8-9, 20-21^{a}, 36, 39, 44-52
8	12-20^{a}, 21-29, 31^{b}-59	20^{b}, 30-31^{a}
9	1, 4-5, 39, 41	2-3, 6-38, 40
10	1-21^{a}, 23-38, 40	21^{b}-22, 39, 41-42
11	1, 3, 5-10, 16-35, 38	2, 4, 11-15, 36-37, 39-57
12	20-28^{a}, 31-36^{a}, 44-47^{a}, 48-50	1-19, 28^{b}-30, 36^{b}-43, 47^{b}
13	1-10, 12-17, 26, 31^{b}-35, 37-38	11, 18-19, 21-31^{a}, 36
14 — 17		
18	33-38^{a}	1-32, 38^{b}-40
19	9-11	1-8, 12-42
		20 — 21

Nous avons mis dans la première colonne, comme faisant partie du document primitif, bon nombre de versets que Wendt déclare n'appartenir à la source que pour le fond et plusieurs autres versets que l'on considère comme ayant une origine douteuse.

se composait le document primitif ont subi quelques transpositions. L'auteur en signale deux qui concordent approximativement avec l'hypothèse de Spitta : *a*) 7, 15-19+21b-24 venaient immédiatement après 5, 47 ; *b*) 15—16 faisait suite à 13, 35. Nous avons fait tout à l'heure, à propos de la théorie de Spitta, la critique de ces deux derniers points. Quant au système en lui-même, nous ne le discuterons pas en détail. Nous dirons seulement que l'hypothèse, sur laquelle pivote toute l'argumentation de M. Wendt, nous paraît arbitraire. Il suffit d'avoir lu attentivement les Évangiles pour voir que l'analogie que l'on cherche à tirer des *Logia* insérés dans les Synoptiques est illusoire. Avec le IVe Évangile, nous sommes en présence, non plus de préceptes moraux et de paraboles, mais de développements théologiques présentés sous forme de discussions ou de discours. S'il fallait reconnaître dans l'Évangile johannique une source écrite primitive, c'est précisément dans la partie historique, dans les faits, et non dans les paroles du Christ, qu'il faudrait la chercher. Mais il est plus que douteux que l'on arrive jamais à distinguer dans ce livre des documents divers. Non qu'il soit un modèle d'unité — on y remarque des transitions brusques et des redites — mais c'est, d'un bout à l'autre, le même esprit et le même style. L'unité est relative, mais réelle. Nous avons vu plus haut que l'Évangile de saint Jean est une œuvre à part. Il reflète la tradition apostolique conservée oralement, interprétée et fécondée par un enseignement théologique. Il est le produit de longues méditations et de spéculations profondes; l'histoire évangélique y apparaît à travers les développements du dogme. Cela revient à dire qu'il faut chercher la source principale du IVe Évangile dans cet enseignement oral qui, vers la fin du premier siècle, florissait en Asie-Mineure et dont l'apôtre saint Jean fut l'âme. L'apôtre bien-aimé recueillant ses souvenirs personnels, les commentant devant ses disciples et en déduisant les principes du dogme chrétien, tels sont, à n'en pas douter, les faits qui ont présidé à la formation du dernier Évangile.

L'auteur est familiarisé avec la littérature de l'Ancien Testament, à laquelle il emprunte, à plusieurs reprises, des citations directes. Les livres juifs de basse époque lui sont également connus et plusieurs de ses aperçus théologiques proviennent des

écrits apocalyptiques si nombreux durant les deux derniers siècles de l'ère ancienne et dont un recueil nous est parvenu sous le nom d'*Enoch*[1]. Ainsi, dans l'Évangile, les enfants de Dieu sont ceux dont la naissance est indépendante de la chair et du sang (Jo. 1, 12-13) ; dans *Enoch*, les enfants des hommes sont des êtres mortels et corruptibles, parce qu'ils naissent du « sang de chair » (En. 15, 4). Outre l'analogie des pensées, on est frappé de la ressemblance des expressions : *οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς... ἐγεννήθησαν*, cette période peut être considérée comme parallèle de celle que nous lisons dans le texte correspondant *καὶ ἐν αἵματι σαρκὸς ἐγεννήσατε καὶ ἐν αἵματι ἀνθρώπων ἐπεθυμήσατε*. Le texte de l'Évangile contient plusieurs termes fort caractéristiques ; c'est d'abord le mot *αἷμα* mis au pluriel (*αἱμάτων*). Il est curieux de constater que le livre d'*Enoch* offre la même particularité à propos du mot *σάρξ* (*τὰς σάρκας*, 7, 5) : *καὶ ἤρξαντο... ἀλλήλων τὰς [σ]άρκας κατεσθίειν, καὶ τὸ αἷμα ἔπινον*, et il n'est pas sans intérêt de rappeler que les expressions « manger la chair » et « boire le sang » se retrouvent dans notre Évangile (6, 53-54). Une autre particularité consiste dans l'emploi du mot *ἐξουσία* (*ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν*). Ce terme, non seulement n'est pas étranger au livre d'*Enoch*, mais il y figure associé au même verbe, *τὴν ἐξουσίαν ἔδωκας* (9, 7. Comp. 9, 5 ; 25, 4). Nous pourrions faire d'autres rapprochements moins importants, il est vrai, mais dont l'ensemble confirmerait la conclusion que nous avons en vue. Par exemple, pour l'analogie des pensées, l'opposition entre la vie du ciel et celle du monde, en vertu de laquelle on doit renoncer à celle-ci pour obtenir celle-là (die den Himmel mehr liebten als ihr Leben in der Welt (108, 10. Comp. Jo. 12, 25), et pour l'identité d'expression, *φωνὴ βοώντων ἐπὶ τῆς γῆς* (En. 9, 2) *φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ* (Jo. 1, 23). Le IVe Évangile a des points d'attache incontestables avec le livre d'*Enoch* et, par lui, avec les écrits apocalyptiques, dont l'abondante floraison marqua les derniers temps du judaïsme et prépara l'avènement de l'ère nouvelle. Et c'est là une circonstance que les commentateurs ne devraient jamais perdre de vue.

1. Nous citons le livre d'*Enoch* d'après l'édition de Flemming et Radermacher : *Das Buch Enoch*, Leipzig, 1901.

7. *Le temps.*

La date de la composition du IVe Évangile résulte, dans une certaine mesure, de ce que nous avons dit à propos de l'auteur et de la composition. D'abord, les témoignages formels que nous avons rencontrés dans le dernier quart du second siècle, prouvent que le livre existait déjà à cette époque. De plus, comme ces témoignages proviennent de différentes Églises, il s'ensuit que le livre, ou au moins la tradition concernant le livre, avait eu le temps de se répandre et que, par conséquent, il n'était pas écrit de la veille. Enfin, les témoins que nous avons cités, Irénée, Clément d'Al., Gnostiques valentiniens, fragment de Muratori, considèrent l'Évangile johannique comme appartenant au canon des Écritures et, alors même qu'ils se tromperaient en lui attribuant une origine apostolique, il est certain qu'en ce qui concerne la canonicité, leur témoignage, qui se réduit à la constatation d'un fait, est à l'abri de toute erreur. Or, quel que soit le principe qui ait présidé à la formation du canon du Nouveau Testament, il est impossible d'imaginer qu'un Évangile tel que celui de saint Jean, si différent des trois autres, ait pu, en paraissant vers le milieu du IIe siècle, s'imposer tout à coup à la vénération des Églises et prendre place dans la liste des livres inspirés. A s'en tenir simplement aux motifs fournis par l'histoire du Canon, on doit admettre que le IVe Évangile a été écrit, au plus tard, durant la première décade du second siècle[1]. Ce terme étant fixé, il reste à trouver un terme antérieur, de manière à restreindre la composition du livre à une période déterminée ; après quoi, il y aura lieu de rechercher s'il est possible de rapprocher progressivement les deux termes et d'arriver à une date, au moins approximative.

L'antiquité chrétienne est unanime à affirmer que l'Évangile de saint Jean a été écrit après les Synoptiques, et le caractère intrinsèque du livre confirme amplement cette opinion traditionnelle. Or, on admet que le dernier des Synoptiques, l'Évangile de saint Luc, n'a pas été écrit avant l'année 70.

1. Harnack, *Chronologie*, I, p. 699.

Cela nous donne, pour la composition du IVe Évangile, un intervalle maximum de 40 ans (70-110). Cependant, une étude comparée des deux livres démontre, non seulement que saint Jean a écrit après saint Luc, mais encore qu'il a connu l'œuvre de son devancier et qu'il s'en est servi. Ce rapport de dépendance suppose qu'un intervalle de plusieurs années s'est écoulé entre la publication du IIIe Évangile et la composition du IVe. En vertu de cette considération, il n'est pas téméraire d'avancer de dix ans, de l'an 70 à l'an 80, le premier terme de la période que nous avons fixée. Notre investigation étant ainsi restreinte à un intervalle de trente années, il nous reste à examiner les rapports littéraires qui unissent le IVe Évangile aux écrits composés à cette époque. Le lien de dépendance, si nous parvenons à le constater clairement, nous fera connaître le rapport de succession et nous rapprochera de la date que nous cherchons.

Parmi les documents dont on s'accorde à placer la composition dans la période 80-110, il en est deux qui ont avec le IVe Évangile des points de contact fort intéressants; ce sont l'*Apocalypse d'Esdras* (IV, Esdr.) et l'*Épître de saint Clément* (I, Clem.)[1].

Les rapprochements que l'on peut tirer du livre d'Esdras se réduisent à trois passages : *a*) IV Esdr. 4, 5-11 = Jo. 3, 8-10; *b*) IV Esdr. 5, 18 = Jo. 10, 12; *c*) IV Esdr. 16, 39 = Jo. 16, 21[2].

a) L'entretien de Jésus avec Nicodème (Jo. 3, 8-10) offre plus d'un point de ressemblance avec un passage de l'*Apocalypse d'Esdras* (4, 5-11), où un ange met l'écrivain au défi d'expliquer les choses célestes par des analogies terrestres : « Va, lui dit-il, pèse-moi le feu, mesure-moi la vitesse du vent, rappelle-moi le jour écoulé. » Comme dans le IVe Évangile, on fait appel ici au mystère des éléments (Jo. 3, 8). De part et d'autre, l'homme est convaincu d'ignorance par rapport aux choses qui lui sont les plus familières. Jo. 8 τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ, καὶ

1. Nous ne faisons pas entrer en ligne de compte la *Didachè* et l'épître dite de *Barnabé*, parce que ces deux écrits, outre qu'ils sont de date incertaine, n'ont avec le IVe Évangile qu'un rapport douteux.

2. Nous reproduisons les textes d'Esdras d'après l'édition de Bensly et James, *The Fourth Book of Ezra*, dans *Texts and Studies*, III, 2.

τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει rappelle, surtout par la mention du vent, cette conclusion de l'ange : Nunc autem non interrogavi te nisi de igne et vento et die, per quæ transisti, et sine quibus esse non potes, et non respondisti mihi de eis (IV Esdr. 4, 9). Dans l'un et l'autre des dialogues, le trait final revêt un caractère ironique et personnel : Jo. 10 : σὺ εἶ ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ, καὶ ταῦτα οὐ γινώσκεις ; c'est là une interrogation à peu près semblable à celle que l'ange pose à Esdras : tu, quæ tua sunt tecum coadulescentia non potes cognoscere, et quomodo poterit vas tuum capere Altissimi viam... ? (10-11). Mais voici un dernier parallélisme, le plus frappant peut-être de ceux que l'on remarque entre le chapitre 3 de notre Évangile et le quatrième chapitre de l'*Apocalypse d'Esdras*. Après avoir posé à son interlocuteur le défi que nous avons rapporté plus haut, l'ange de l'apocalypse prévient sa réponse (4, 8) : « Tu me dirais peut-être : je ne suis pas descendu dans l'abîme, je n'ai pas encore visité l'enfer, *je ne suis jamais monté au ciel.* » Ce dernier membre de phrase n'est pas autre chose qu'une application particulière de l'affirmation exprimée en termes généraux dans l'Évangile, 3, 13 : *Personne n'est monté au ciel...* Ces rapprochements suffisent, nous semble-t-il, pour établir la dépendance entre les deux écrits.

b) Jo. 10, 12.	IV Esdr. 5, 18.
ὁ μισθωτὸς καὶ οὐκ ὢν ποιμήν, οὗ οὐκ ἔστιν τὰ πρόβατα ἴδια, θεωρεῖ τὸν λύκον ἐρχόμενον καὶ ἀφίησιν τὰ πρόβατα καὶ φεύγει, καὶ ὁ λύκος ἁρπάζει αὐτὰ καὶ σκορπίζει.	Exurge ergo et gusta panem alicujus ut non derelinquas nos, sicut pastor gregem suum in manibus luporum malignorum.

Au point de vue de la forme, le parallélisme se borne à quelques mots d'ailleurs assez communs, dans lesquels il serait futile de chercher à reconnaître un rapport de dépendance. Quant à l'idée de représenter le chef de la nation juive sous les traits d'un berger, elle était assez répandue en Israël pour qu'il soit possible de la retrouver chez deux écrivains indépendants l'un de l'autre. Mais il est un détail, sur lequel il convient de fixer

notre attention. Dans la littérature hébraïque, la représentation d'un personnage sous les traits d'un berger est toujours prise en bonne part, si bien que le quatrième évangéliste, fidèle aux données de la tradition, attribue l'abandon du troupeau au mercenaire, c'est-à-dire précisément à celui qui n'est pas berger (οὐκ ὢν ποιμήν). Dans la comparaison employée dans le livre d'Esdras au contraire, le rôle du berger est pris en mauvaise part. Cette infidélité à la tradition juive est d'autant plus sensible, que l'auteur de cette apocalypse est on ne peut plus judaïsant. Ce phénomène ne peut s'expliquer que par l'hypothèse d'un récit antérieur, dont il s'est inspiré et où il était question du mauvais berger par opposition au bon pasteur. De cette façon, la pensée suit une évolution régulière : chez les prophètes d'Israël, le berger personnifie l'attachement affectueux et la tendre sollicitude ; plus tard, un écrivain met cette idée en relief au moyen de l'antithèse ; enfin l'auteur du livre d'Esdras néglige le terme principal de cette opposition, pour n'en reproduire que le côté odieux. Le passage du IV[e] Evangile **10**, 1-13 réunit toutes les conditions requises pour l'élément intermédiaire de cette gradation ; de telle sorte que, la dépendance des deux écrits étant admise, nous n'hésiterons pas à donner la priorité à l'Évangile. Le parallélisme qu'il nous reste à examiner confirme cette conclusion :

c) Jo. **16**, 21 :	IV Esdr. **16**, 39.
ἡ γυνὴ ὅταν τίκτῃ λύπην ἔχει, ὅτι ἦλθεν ἡ ὥρα αὐτῆς· ὅταν δὲ γεννήσῃ τὸ παιδίον, οὐκέτι μνημονεύει τῆς θλίψεως διὰ τὴν χαρὰν ὅτι ἐγεννήθη ἄνθρωπος εἰς τὸν κόσμον.	Quemadmodum praegnans in nono mense filium suum, adpropinquante hora partus ejus ante horas duas vel tres gementes dolores circum ventrem ejus, et prodiente infante de ventre non tardabit uno puncto.

Nous pouvons relever au moins une expression caractéristique commune aux deux textes : ὅτι ἦλθεν ἡ ὥρα αὐτῆς = adpropinquante hora partus ejus. Il faut pourtant se garder d'insister sur la portée de ce parallélisme : le mot « heure », dans le livre

d'Esdras, conserve sa signification courante, tandis que, dans le IVe Évangile, il revêt une nuance spéciale. Ici encore, c'est au fond de la pensée que nous devons arrêter notre attention. Comme dans le cas précédent, l'auteur de l'apocalypse n'expose qu'une partie de la comparaison, mais il la développe davantage. De plus, l'évangéliste a directement en vue la joie de la mère après l'enfantement, et les douleurs préalables n'ont, dans son esprit, qu'une importance secondaire. Dans le passage parallèle, au contraire, l'écrivain semble ne connaître de l'enfantement que le côté douloureux. Or, cette manière de voir n'est pas naturelle, surtout pour un sémite. Elle doit être le résultat d'un emprunt fait à un document où la douleur de la mère rentrait dans la description de l'enfantement, sans en être l'élément principal. En d'autres termes, le passage du IVe livre d'Esdras contient une description tronquée, laquelle suppose une description complète. Cela nous mène à conclure que la dépendance entre les deux écrits implique la priorité du IVe Évangile sur l'apocalypse d'Esdras[1].

Il est impossible d'assigner à la composition du livre d'Esdras une date précise, et même on ne s'accorde pas sur l'époque à laquelle il convient de le rapporter. Les uns le placent sous Titus, d'autres sous Nerva. Mais l'opinion la plus probable est celle qui la rattache au règne de Domitien (81-96)[2]. Ainsi, la publication du IVe Évangile se trouverait délimitée à la première partie de la période que nous lui avions assignée au début, à savoir dans l'espace de temps qui va de l'année 80 à l'année 95. Mais le livre d'Esdras ayant subi des retouches, la démonstration à laquelle il a servi de base peut toujours être contestée.

Nous sommes sur un terrain plus ferme avec la lettre de saint Clément romain. Nous allons tout d'abord transcrire les textes parallèles[3]; nous verrons ensuite quelles conclusions on peut en tirer.

1. A ces rapprochements on peut en ajouter un autre : Jo. **19**, 34 = Esdr. **5**, 5 (et de ligno sanguis stillabit).

2. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*[3], III, p. 243.

3. Nous reproduisons la lettre *aux Corinthiens* (I Cor.) de Clément romain d'après l'édition de Knopf, *Der erste Clemensbrief* (*Texte u. Unters.*, XX, n. s. V, 1), 1899.

1.

Jo. 10, 9.	I Cor. 48, 4.
ἐγώ εἰμι ἡ θύρα· δι' ἐμοῦ ἐάν τις εἰσέλθῃ, σωθήσεται, καὶ εἰσελεύσεται καὶ ἐξελεύσεται καὶ νομὴν εὑρήσει.	Πολλῶν οὖν πυλῶν ἀνεῳγυιῶν, ἡ ἐν δικαιοσύνῃ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐν Χριστῷ, ἐν ᾗ μακάριοι πάντες οἱ εἰσελθόντες καὶ κατευθύνοντες τὴν πορείαν αὐτῶν ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ, ἀταράχως πάντα ἐπιτελοῦντες.

2.

Jo. 12, 28-17, 3.	I Cor. 43, 6b.
πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα.-ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν.	εἰς τὸ δοξασθῆναι τὸ ὄνομα τοῦ ἀληθινοῦ καὶ μόνου [κυρίου] (v. l. θεοῦ).

3.

Jo. 14, 15 (23, 24).	I Cor. 49, 1.
Ἐὰν ἀγαπᾶτέ με, τὰς ἐντολὰς τὰς ἐμὰς τηρήσετε.	Ὁ ἔχων ἀγάπην ἐν Χριστῷ ποιησάτω τὰ τοῦ Χριστοῦ παραγγέλματα.

4.

Jo. 17, 3.	I Cor. 59, 4b.
ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν.	γνώτωσάν σε πάντα τὰ ἔθνη ὅτι σὺ εἶ ὁ θεὸς μόνος καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ παῖς σου καὶ ἡμεῖς λαός σου καὶ πρόβατα τῆς νομῆς σου.

5.

Jo. 17, 17, 19.	I Cor. 60, 2.
ἁγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ... ἵνα ὦσιν καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ.	ἀλλὰ καθάρισον ἡμᾶς τὸν καθαρισμὸν τῆς σῆς ἀληθείας.

6.

Jo. 20, 21 (17, 18).	I Cor. 42, 1.
καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ πατήρ, κἀγὼ πέμπω ὑμᾶς.	Οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν εὐηγγελίσθησαν ἀπὸ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐξεπέμφθη.

Ces six parallélismes n'ont pas tous une égale importance. On peut les diviser en trois groupes : *a*) ceux qui représentent une simple analogie de pensée (1. et 5.) ; *b*) ceux qui impliquent une dépendance probable (3. et 6.) ; *c*) ceux qui accusent une dépendance certaine (2. et 4.).

a) Le premier rapprochement porte sur l'allégorie, par laquelle Jésus se présente comme la porte du salut. Il contient une coïncidence verbale : εἰσελθόντες = εἰσελεύσεται. Mais, outre que l'emploi de ce verbe n'a rien de remarquable, surtout quand il s'agit de porte, nous devons rappeler que le texte de saint Clément est amené par une citation que l'auteur emprunte au psaume CXVIII (Sept. CXVII), 19-20. Une critique analogue s'applique au n° 5. L'auteur de la lettre s'accorde avec l'évangéliste pour considérer la vérité divine comme le principe de la justification. Ici pourtant, il s'agit d'un concept proprement johannique.

b) Avec le deuxième groupe de citations, le rapprochement s'accentue. Au n° 3, les deux textes mis en regard expriment un même rapport entre l'amour de Jésus-Christ et l'observation de ses commandements. Si les termes ne sont pas identiques, on peut dire qu'ils sont exactement équivalents : παραγγέλματα = ἐντολὰς, ποιησάτω = τηρήσετε. Le n° 6 offre un cas plus intéressant. Nous avons là tout un ensemble de relations : mission du Christ de la part du Père, mission des apôtres de la part du Christ, rapport de ressemblance entre les deux missions. Ces trois éléments sont clairement exprimés dans le passage évangélique. L'épître aux Corinthiens énonce explicitement les deux premiers et laisse le troisième sous-entendu ; mais le contexte montre qu'il s'agit bien d'une comparaison, car, dans la phrase qui suit, saint Clément conclut en déclarant que la mission des apôtres et la mission du Christ dépendent, l'une et l'autre, de la volonté divine : ἐγένοντο οὖν ἀμφότερα εὐτάκτως ἐκ θελήματος θεοῦ. Nous devons néanmoins ajouter que la nuance de la pensée n'est pas la même dans les deux textes. Les paroles de Jésus, dans le IV[e] Évangile, se réduisent à l'énonciation d'un fait, la mission des apôtres ; le passage de saint Clément contient un argument destiné à démontrer la légitimité du ministère des apôtres et l'authenticité de leur enseignement. Cette considération a son

importance, car elle permet de supposer que le texte de l'épître est le développement réfléchi du texte johannique.

c) Le dernier groupe nous offre deux exemples de ces pastiches si fréquents dans l'épître. L'auteur est familiarisé avec les Livres saints et il en use avec une grande liberté, ne s'astreignant presque jamais à les reproduire littéralement, mais leur empruntant des idées, des termes et des expressions qu'il combine pour les besoins de sa propre composition. Il ne faut donc pas s'étonner de trouver chez lui, réunies en une même proposition, deux membres de phrase qui, dans le IVe Évangile, sont séparés par un intervalle de cinq chapitres. C'est le cas qu'il nous est donné de constater au n° 2. Dans la deuxième partie de la citation, le parallélisme est particulièrement intéressant. Les épithètes de *vrai* et d'*unique*, employées comme formant une seule expression, constituent, conjointement à la formule *glorifier le nom*, un ensemble assez curieux, dont la reproduction ne s'explique pas par le fait du hasard. Entre les deux écrits, la dépendance, sur ce point, est manifeste. Mais quel est l'ordre de cette dépendance ? Notons d'abord que l'emploi des mêmes termes donne lieu à des significations sensiblement différentes : dans l'Évangile, nous avons τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν, *le seul vrai Dieu* ; dans l'épître, τοῦ ἀληθινοῦ καὶ μόνου κυρίου, *du Seigneur vrai et unique*[1]. Autant la première construction est simple et naturelle, autant la seconde est artificielle ; la présence du second adjectif (καὶ μόνου) est d'autant plus étrange qu'il s'agit, non pas de Dieu, mais du Seigneur (κυρίου), c'est-à-dire de Iahvé. Les écrivains de l'Ancien Testament ne se lassent pas d'affirmer que Iahvé, le Seigneur, est seul Dieu ; mais on ne trouvera dans leurs écrits aucun exemple d'expressions comme celles-ci : *l'unique Seigneur* ou *le Seigneur est unique*. La tournure adoptée par saint Clément n'a aucun fondement réel et constitue, à y regarder de près, une anomalie choquante. Elle s'explique seulement par ce fait qu'elle

1. Les témoins du texte sont divisés : l'ancienne version latine a simplement, μόνου ; la version syriaque lit μόνου θεοῦ ; enfin, le *Codex Constantinopolitanus* donne la leçon μόνου κυρίου. La première, qui a été adoptée par Knopf, est incomplète ; des deux autres, la dernière est celle qui convient le mieux au contexte, où il est question de la glorification du nom de Iahvé.

est la reproduction mécanique de Jo. 17, 3. Le n° 4 nous fournit un exemple de dépendance également instructif. Le texte johannique indique simplement les moyens d'arriver à la vie éternelle : connaître le Père, seul vrai Dieu, et Jésus-Christ, son envoyé. Les mots τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν et ὃν ἀπέστειλας jouent un rôle secondaire et constituent de simples appositions. Dans le passage de saint Clément, ils acquièrent une importance capitale et deviennent l'attribut de la proposition principale, comme on le voit par la conjonction ὅτι qui les rattache au verbe γνώτωσάν. Ajoutez à cela l'ampleur de la période et les développements que l'auteur de l'épître donne à sa pensée, et vous reconnaîtrez aisément dans ce texte une amplification de Jo. 17, 3. En outre, les derniers mots, καὶ ἡμεῖς λαός σου καὶ πρόβατα τῆς νομῆς σου rappellent l'allégorie du Bon Pasteur.

Les remarques que l'on vient de lire doivent être considérées dans leur ensemble. Chaque texte, pris isolément, ne peut fournir qu'une présomption relativement faible en faveur de la dépendance ; mais, réunis, ils constituent un argument sérieux. Il suffit de les lire parallèlement aux textes correspondants du IVe Évangile, pour voir que l'un des deux écrits est tributaire de l'autre. Quant au mode de dépendance qu'il convient d'établir entre eux, si nos observations ont quelque valeur, c'est l'auteur de l'épître qui a mis à profit l'Évangile. Nous sommes d'autant plus enclin à adopter cette conclusion qu'elle est plus conforme aux procédés littéraires mis en œuvre d'un bout à l'autre de la lettre. Que l'on veuille bien considérer, en effet, que les Livres saints, les Évangiles synoptiques en particulier, y sont rarement l'objet de citations formelles. L'auteur se borne d'ordinaire à des emprunts très sobres, reproduisant des mots, des expressions, dont il se sert pour donner un certain relief, un certain cachet, au développement de sa pensée. Or, c'est exactement de cette façon qu'il nous paraît avoir agi à l'égard du IVe Evangile.

S'il en est ainsi, si saint Clément s'est inspiré de l'Évangile johannique, ce dernier livre, non seulement est antérieur à la lettre aux Corinthiens, mais encore il la précède de plusieurs années. L'épître de saint Clément a été écrite à Rome ; le IVe Évangile, est originaire d'Éphèse. Il fallait un certain temps pour qu'un livre sorti de l'Asie-Mineure parvînt à la capitale de

l'empire. A en juger par les circonstances historiques auxquelles elle fait allusion, la lettre aux Corinthiens, de l'avis de tous les critiques, date des derniers temps de Domitien et se place entre les années 93 et 95. La dépendance, que nous avons cru pouvoir établir entre cet écrit et l'Évangile de saint Jean, nous amène donc à admettre comme date approximative de la publication de l'Évangile la période qui va de 80 à 90.

8. *Le lieu.*

Ici encore, c'est Irénée qui nous fournit le témoignage le plus formel : *Ensuite Jean, le disciple du Seigneur, qui a reposé sur son sein, publia, lui aussi, l'Évangile, pendant son séjour à Éphèse d'Asie* (*Contra Hær.*, III, 1, 1). La partie de cette notice relative au lieu d'origine du IV[e] Évangile n'a rencontré aucune contradiction dans les temps anciens. Dès la deuxième moitié du II[e] siècle, on voit toute une école s'élever contre l'authenticité du livre ; ce sont les Aloges. Eh bien, il est curieux de constater que ces détracteurs systématiques des écrits que la tradition attribuait à saint Jean, ne font aucune difficulté d'admettre que le IV[e] Évangile a été composé à Éphèse. Pour eux, l'auteur du livre n'est autre que Cérinthe prenant le masque de l'apôtre et jouant l'imposture[1]. Or, la tradition, en particulier l'épisode du bain raconté par saint Irénée (III, 3, 4), nous montre Cérinthe à Éphèse, en lutte avec l'apôtre. Mais, en fait, la tradition la plus autorisée, celle que représentent Irénée et les presbytres, attribue le IV[e] Évangile non à Cérinthe, mais à saint Jean. Or l'apôtre Jean est-il réellement allé à Éphèse? Si, comme nous croyons devoir l'admettre, le IV[e] Évangile a pour auteur le fils de Zébédée, son origine éphésienne est subordonnée à ce fait.

C'est seulement dans notre siècle que l'on a révoqué en doute la venue de saint Jean à Éphèse. Keim fut le premier à attaquer l'opinion traditionnelle (1867). Il fut suivi dans cette voie par Wittichen et Holtzmann. Un peu plus tard (1871), le professeur hollandais Scholten prit à tâche de démontrer à son tour que

1. Épiphane, *Hær.* LI, 3.

l'apôtre Jean n'avait jamais mis les pieds en Asie. Mais on peut dire que, sur ce point, la tradition a résisté aux assauts de la critique.

Outre le témoignage de saint Irénée, nous avons celui de Polycrate, évêque d'Éphèse. Dans la lettre qu'il écrivit au pape Victor, vers l'an 196, Polycrate, rappelant les titres que possède l'Église d'Asie à la bienveillance du pontife romain, mentionne les personnages apostoliques qui ont illustré sa province et y ont jeté les fondements de la religion chrétienne ; il en nomme deux : Philippe et Jean. Mais son témoignage, en même temps qu'il est très explicite, soulève de sérieuses difficultés ; c'est pourquoi nous croyons opportun de reproduire en entier le passage qui le renferme[1] : καὶ γὰρ καὶ κατὰ τὴν Ἀσίαν μεγάλα στοιχεῖα κεκοίμεται· ἅτινα ἀναστήσεται τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου, ἐν ᾗ ἔρχεται μετὰ δόξης ἐξ οὐρανοῦ, καὶ ἀναζητήσει πάντας τοὺς ἁγίους, Φίλιππον τὸν τῶν δώδεκα ἀποστόλων, ὃς κεκοίμεται ἐν Ἱεραπόλει καὶ δύο θυγατέρες αὐτοῦ γεγηρακυῖαι παρθένοι, καὶ ἡ ἑτέρα αὐτοῦ θυγάτηρ ἡ ἐν ἁγίῳ πνεύματι πολιτευσαμένη, ἐν Ἐφέσῳ ἀναπαύεται. ἔτι δὲ καὶ Ἰωάννης ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσὼν, ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορηκὼς, καὶ μάρτυς, καὶ διδάσκαλος, οὗτος ἐν Ἐφέσῳ κεκοίμηται. Les dernières lignes intéressent directement notre sujet. Le personnage désigné sous le nom de Jean, « qui a reposé sur la poitrine du Seigneur », est bien l'apôtre, fils de Zébédée. Ses restes reposent dans la ville d'Éphèse. Il est une des colonnes de l'Église d'Asie. Cela suppose qu'il n'est pas seulement mort à Éphèse, mais qu'il y a fait un séjour prolongé ; et c'est durant ce séjour en Asie que l'apôtre s'est acquis les titres brillants que lui décerne Polycrate, ἱερεὺς, μάρτυς et διδάσκαλος. On s'est parfois étonné de voir un écrivain de la fin du IIe siècle assimiler la dignité apostolique à celle du grand prêtre juif. Il est clair, en effet, que le mot ἱερεὺς vise la souveraine sacrificature ; il est certain d'ailleurs que le πέταλον était un insigne réservé au pontife suprême[2]. L'usage de représenter les évêques chrétiens sous les attributs du sacerdoce

1. Eusèbe nous a conservé ce texte en deux endroits de son *Hist. ecclés.*, III, **31** et V, **24**, *init.* Il n'y a, entre les deux citations, que deux ou trois variantes de détail qui n'offrent aucun intérêt dans la question qui nous occupe.

2. Ex. **28**, 36 ; **29**, 6 ; **39**, 30 ; Lev. **8**, 9.

lévitique ne se répandit, il est vrai, qu'au II[e] siècle. Mais ce n'est pas une raison pour taxer d'anachronisme la notice de Polycrate. Ce que l'évêque d'Éphèse dit de saint Jean, saint Épiphane le dit de saint Jacques, premier évêque de Jérusalem[1]. Jacques de Jérusalem fut, comme on sait, un des plus zélés défenseurs du parti judéo-chrétien. Il est à croire que l'apôtre Jean acquit, dans l'Église d'Asie, une situation analogue à celle que Jacques avait occupée en Palestine. Étant donnée cette analogie des rôles, on comprend qu'on les ait caractérisés au moyen des mêmes attributs. On pourrait trouver une autre difficulté dans le titre de μάρτυς, que Polycrate donne à Jean. D'après une tradition dont l'appendice du IV[e] Évangile nous a conservé l'écho, l'apôtre mourut en paix, à un âge très avancé. Mais l'auteur de la lettre à Victor n'a nullement en vue une mort violente, une fin tragique, ni même des tourments supportés pour la foi. D'après Philippe de Side, Papias, au II[e] livre de son ouvrage, disait que Jean avait été mis à mort par les Juifs, en même temps que son frère Jacques[2]. La même notice se rencontre dans un manuscrit de la *Chronique* de George Hamartholus. La fausseté de cette indication saute aux yeux. L'erreur peut avoir son origine dans une méprise : on aura mal compris un passage des *Exégèses* et entendu de Jean l'apôtre ce que Papias disait d'un de ses homonymes[3]. Chez Polycrate, le mot μάρτυς est pris dans le sens de *témoin*. Et ce titre convient d'autant mieux à saint Jean, que, dans les écrits johanniques, l'auteur en appelle plusieurs fois à son expérience personnelle (Jo. **1**, 14 ; **19**, 35 ; **21**, 24 ; I, Jo. **1**, 2 ; **4**, 14 ; Apoc. **1**, 2). Cette signification est précisée et confirmée par le terme qui vient immédiatement après, διδάσκαλος. Pendant son séjour à Éphèse, l'apôtre Jean a été le témoin de la vérité chrétienne dans ce sens qu'il en a été le héraut, μάρτυς καὶ διδάσκαλος.

Il est un reproche bien plus grave que l'on fait à Polycrate et

1. Ἔτι δὲ καὶ ἱερατεύσαντα αὐτὸν κατὰ τὴν παλαιὰν ἱερωσύνην ηὕρομεν... ἀλλὰ καὶ τὸ πέταλον ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἐξῆν αὐτῷ φέρειν. *Hær.* XXIX, 4. — Οὗτος ὁ Ἰάκωβος καὶ πέταλον ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἐφόρευσε. *Hær.* LXXVIII, 14.

2. Παπίας ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ λέγει, ὅτι Ἰωάννης ὁ θεολόγος καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθησαν. *Texte u. Unters.*, V, 2, p. 170.

3. Cf. Zahn, *Forsch.*, VI, p. 147-151.

qui, aux yeux de bien des critiques, compromet son autorité et détruit la valeur historique de ses renseignements. Dans le passage que nous avons reproduit, l'évêque d'Éphèse, parlant des personnages qui ont illustré l'Église d'Asie, place au premier rang Philippe, dont le tombeau se trouve à Hiérapolis, qui eut plusieurs filles prophétesses et qui, selon lui, est un des douze apôtres. Or, ce Philippe est apparemment le même que celui dont il est question au livre des Actes (21, 8-9) et dont il est dit qu'il avait quatre filles prophétesses. Il n'y a rien que de vraisemblable à admettre que le personnage en question, après avoir résidé à Césarée, vint se fixer en Asie, lui et ses filles, et qu'il mourut à Hiérapolis, où on vénéra son tombeau[1]. C'est ce que suppose, en tout cas, le témoignage de Proclus[2]. Cependant, la notice de saint Luc est en désaccord avec celle de Polycrate sur un point essentiel : dans la lettre à Victor, on met Philippe au nombre des apôtres : d'après le livre des Actes, ce même Philippe, qu'on appelle « l'évangéliste », était l'un des sept diacres (ἐκ τῶν ἑπτά). Il est manifeste que nous sommes en présence d'une de ces confusions de personnes homonymes, qui paraissent avoir été si fréquentes dans l'antiquité chrétienne. D'après l'ensemble des témoignages, il est certain qu'il y a eu à Hiérapolis un personnage apostolique du nom de Philippe. Mais est-ce Philippe l'apôtre, comme le prétend Polycrate, ou bien Philippe le diacre, comme le fait supposer la notice de saint Luc? Il faut reconnaître que la tradition asiate fait pencher la balance en faveur de Polycrate. Un des témoins les plus autorisés dans la question est sans doute Papias, qui fut évêque d'Hiérapolis. Or il semble bien que dans son opinion Philippe d'Hiérapolis était membre du collège apostolique. C'est du moins ce que l'on peut déduire du passage

1. Les récits des anciens pèlerins confirment la supposition que Philippe ne mourut pas à Césarée. Au temps de saint Jérôme (385), on montrait dans cette ville, en même temps que la maison de Corneille, la maison de Philippe et les chambres où ses quatre filles avaient habité (saint Jérôme, *Ep.* CVIII, 8). Le pèlerin de Bordeaux (333) parle du « bain de Corneille », sans faire mention de Philippe, ni des prophétesses.

2. Μετὰ τοῦτο δὲ προφήτιδες τέσσαρες αἱ Φιλίππου γεγένηνται ἐν Ἱεραπόλει τῇ κατὰ τὴν Ἀσίαν· ὁ τάφος αὐτῶν ἐστιν ἐκεῖ, καὶ ὁ τοῦ πατρὸς αὐτῶν. (dans Eus., *H. E.*, III, 31).

d'Eusèbe, *H. E.*, III, 39. *med.* : τὸ μὲν οὖν κατὰ τὴν Ἱεράπολιν Φίλιππον τὸν ἀπόστολον ἅμα ταῖς θυγατράσι διατρίψαι, διὰ τῶν πρόσθεν (III, 31) δεδήλωται. ὡς δὲ κατὰ τοὺς αὐτοὺς ὁ Παπίας γενόμενος, διήγησιν παρειληφέναι θαυμασίαν ὑπὸ τῶν τοῦ Φιλίππου θυγατέρων μνημονεύει, τὰ νῦν σημειωτέον. Il est vrai que l'historien de Césarée ne donne pas ici une citation formelle, mais une simple référence à l'ouvrage de Papias. On peut donc supposer que la détermination τὸν ἀπόστολον ne provient pas de l'évêque d'Hiéropolis. Il est vrai aussi que la traduction syriaque de l'*Histoire ecclésiastique* omet ces deux mots[1]. Mais tous les manuscrits du texte original fournissent la leçon contraire. Nous pouvons donc considérer comme traditionnelle l'identification de Philippe d'Hiérapolis, père des vierges prophétesses avec Philippe l'apôtre. Devant la pluralité des témoignages, il ne servirait de rien de supposer qu'en donnant à ce personnage le titre d'apôtre, Polycrate emploie ce terme dans son sens large, pour désigner un collaborateur des Douze[2]. Sans doute, cette tradition est peu compatible avec les données des Actes 21, 8-9[3]. Mais enfin, si elle provient d'une méprise, cette méprise est imputable à d'autres qu'à Polycrate, notamment à Papias.

De ce que l'auteur de la lettre à Victor court des risques de s'être trompé en ce qui concerne Philippe, il est injuste de conclure que son autorité est nulle pour ce qui regarde Jean. On doit remarquer d'ailleurs que, quoi qu'il en soit de la personne de Philippe, il s'agit, dans le passage en question, de deux hommes apostoliques, dont la venue et le séjour ont laissé une profonde impression dans l'Église d'Asie. Polycrate a pu confondre Philippe l'apôtre avec Philippe le diacre ; la confusion était plus difficile pour ce qui regarde la personne de Jean.

Il semble que la tradition relative au séjour de saint Jean à

1. Dass in Irpolis Philippus mit seinen Töchtorn wandelte, haben wir bis jetzt kund gethan. Nestle, *Die Kirchengeschichte des Eusebius aus dem Syrischen übersetzt* (*Texte und Unters.*, XXI, n. s. VI, 2), p. 118.

2. Zahn, *Forschungen*, VI, p. 174.

3. Certains critiques ont tenté de résoudre la difficulté en considérant ces versets comme interpolés. C'est l'opinion de Gieseler, soutenue par Renan (*Les Apôtres*, p. 151 et l'*Antechrist*, p. 564) et partagée par Holtzmann.

Éphèse devrait trouver une confirmation éclatante dans la lettre de saint Ignace aux Éphésiens. Pourtant, ce document ne contient aucune mention de l'apôtre. Certains auteurs ont tiré de là un *argumentum a silentio* contre la croyance traditionnelle. S'adressant aux habitants d'Éphèse, l'évêque d'Antioche aurait-il omis de leur parler de saint Jean, si ce dernier avait réellement séjourné parmi eux ? Il mentionne bien saint Paul ; pourquoi saint Jean aurait-il été passé sous silence ? — Tout en reconnaissant que l'épître de saint Ignace ne renferme aucun argument direct en faveur du séjour de saint Jean dans la capitale de l'Asie, nous refusons d'admettre que son silence autorise une conclusion négative. Il est même un passage susceptible d'être interprété dans un sens favorable à la tradition : ἵνα ἐνὶ κλήρῳ Ἐφεσίων εὑρεθῶ τῶν Χριστιανῶν, οἳ καὶ τοῖς ἀποστόλοις πάντοτε συνῆσαν ἐν δυνάμει Ἰησοῦ Χριστοῦ (**11**, 2[b]). Ignace mentionne au pluriel les apôtres qu'il suppose avoir séjourné à Éphèse. Or, à part saint Paul, la tradition ne connait aucun apôtre qui ait évangélisé cette ville, si ce n'est saint Jean. On dira, sans doute, qu'immédiatement après (**12**, 2), l'auteur de la lettre mentionne nommément l'apôtre des gentils, tandis qu'il s'abstient de nommer Jean. Mais l'on pourra répondre qu'Ignace a une raison spéciale de nommer Paul ; c'est qu'au moment où il écrit il est dans une situation analogue à celle du grand apôtre passant par Milet (Act. Ap. **20**, 17-38). Encore cette mention est-elle unique et incidente. S'il ne cite pas le nom de Jean, c'est qu'il n'en a pas l'occasion [1].

Pour terminer l'inventaire des données traditionnelles, il nous reste à dire un mot du fait rapporté par Eusèbe (*H. E.*, VII, 25). On raconte, dit-il, qu'il y a à Éphèse deux tombeaux, dont chacun rappelle le souvenir d'un personnage nommé Jean. Ce détail, en même temps qu'il confirme la distinction que l'historien de Césarée, se basant sur l'ouvrage de Papias, établit entre Jean l'apôtre et Jean le presbytre, corrobore les renseignements

1. L'éditeur auquel nous empruntons la citation, Th. Zahn, à propos des mots : τοῖς ἀποστόλοις, ajoute la note suivante : Plures apostolos Ephesi diutius commoratos esse, scit Ignatius ; unum subinde c. **12**, 2 data occasione nominat, Paulum, alterum tacite innuit, Joannem. *Patrum apost. opera* [3], II, p. 17. Cf. *Forschungen*, VI, p. 190 ss.

fournis par Polycrate. Enfin, il convient de citer, pour mémoire, une tradition d'ailleurs assez tardive, d'après laquelle on aurait conservé dans l'Église d'Éphèse le texte original du IVe Évangile, que l'on disait avoir été écrit de la main de saint Jean lui-même. Mais les Pères des premiers siècles ignorent complètement cette tradition[1].

Il importe de remarquer que l'origine éphésienne du IVe Évangile, en tant que question particulière, considérée en dehors de l'authenticité apostolique du livre, est indépendante de la venue de saint Jean à Éphèse. Même les auteurs qui ont cru devoir nier ou révoquer en doute ce dernier fait, reconnaissent que l'Evangile johannique a vu le jour en Asie. C'est qu'en effet le caractère intrinsèque du livre prouve jusqu'à l'évidence qu'il a été écrit pour des Grecs, dans un milieu tout imprégné de culture hellénique. Le IVe Évangile est le livre le plus antijudaïque du Nouveau Testament. Il n'a certainement pas été rédigé pour un public palestinien. Les Juifs y sont présentés d'un bout à l'autre comme les ennemis de Jésus : leurs usages et leurs fêtes sont considérés comme des institutions étrangères (2, 6, 13 ; 5, 1 ; 7, 2, 19, 22 ; 8, 56 ; 11, 55 ; 19, 40) ; les noms hébreux ou araméens sont ordinairement expliqués en grec (1, 38, 41, 42 ; 4, 25 ; 9, 7 ; 20, 16), ou cités comme appartenant à une langue étrangère (5, 2 ; 19, 13, 17). Les théories métaphysiques, qui dominent tout le livre et que l'auteur a condensées dans le prologue, sont faites pour des gens initiés à la philosophie grecque. De tout cela, il est aisé de conclure que l'auteur s'adresse à des Grecs. Or, l'évangéliste écrit, non pour un public éloigné ou pour l'universalité des chrétiens, mais pour son entourage, pour la communauté dans laquelle il vit (20, 31). Bien que le livre reflète les spéculations alexandrines, rien n'autorise à penser qu'il a été rédigé en Égypte. Il est donc impossible de lui assigner un lieu d'origine autre que l'Asie-Mineure.

9. *But de l'auteur.*

Dans quel but et à quelle fin le IVe Evangile a-t-il été écrit ? —

1. Richard Simon, *Réponse aux sentiments de quelques théologiens de Hollande* (Rotterdam, 1686), p. 155.

On a parfois prétendu que l'auteur s'était proposé de compléter les récits de ses prédécesseurs. Il est vrai qu'il a apporté à l'histoire évangélique des éléments nouveaux; mais on doit reconnaître aussi que l'ensemble des événements est le même que dans les Synoptiques et que plusieurs faits se trouvent répétés avec les mêmes circonstances. Le but qu'il poursuit n'est pas historique, mais dogmatique Cela d'ailleurs résulte de la déclaration expresse de l'écrivain sacré : *Ceci a été écrit pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le fils de Dieu, et que, en croyant, vous ayez la vie en son nom* (20, 31).

Il ne faudrait pas conclure de ce verset que l'Évangile s'adresse à des païens qu'il s'agit de convertir. A propos du miracle de Cana, l'auteur dit également que les disciples, à la vue de ce prodige, crurent en Jésus : καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ (2, 11). Et cependant, à ce moment déjà, les disciples de Jésus, par cela même qu'ils sont ses disciples, croient en lui, sont convaincus de sa mission divine et l'ont reconnu pour le Messie (1, 41-49). Il en va à peu près de même des lecteurs pour lesquels le livre est écrit ; l'auteur se propose, non de les amener à croire, mais de les confirmer dans leur foi. Pour lui, la messianité de Jésus est chose depuis longtemps admise et qu'il n'est plus question de démontrer. Mais ce point fondamental a provoqué dans l'esprit des chrétiens des problèmes subsidiaires, qui ont principalement pour objet la personne de Jésus et ses rapports avec la divinité et avec les hommes. C'est pourquoi l'évangéliste s'efforce avant tout d'éclairer et de compléter la foi de son entourage, en enseignant la préexistence du Christ comme Verbe de Dieu, sa génération éternelle, son rôle de médiateur entre le Père céleste et les hommes, la nature de la révélation chrétienne, ses développements successifs, grâce à l'intervention du Paraclet, qui a pour mission de continuer et d'achever dans l'âme des fidèles l'œuvre commencée par Jésus. Il est ainsi amené à exposer une théorie de la vie mystique, dont l'essence consiste dans l'union à Jésus. Par l'union à Jésus, les chrétiens sont unis au Père et unis entre eux ; ainsi se consomme l'unité qui est le dernier mot de la révélation chrétienne. Sur tous ces points, qui constituent le fond du IV[e] Évangile, les développements de l'auteur offrent un caractère positif et doctrinal. On

peut donc affirmer que le but principal du livre est d'enseigner. Mais tout enseignement soulève des difficultés et provoque des objections. De là un caractère polémique, qui se révèle en maints endroits de l'Évangile johannique, et qui a fait croire parfois que l'ouvrage avait été rédigé pour confondre certaines erreurs ou réfuter certaines hérésies.

C'est une opinion généralement acceptée par les Pères de l'Église et reproduite par un bon nombre de commentateurs modernes, que saint Jean écrivit son Évangile pour réfuter les doctrines hérétiques, qui pullulaient autour de lui. Ce sentiment paraît avoir son point de départ dans saint Irénée, d'après lequel le IV[e] Évangile serait spécialement dirigé contre les Cérinthiens, qu'il donne comme les héritiers des doctrines professées par les Nicolaïtes[1]. Mais, comme aucune de ces deux sectes n'est clairement désignée dans l'Évangile, il faudrait, pour connaître le bien fondé d'une telle appréciation, avoir une idée assez nette des doctrines qu'elles représentent. Malheureusement, les Cérinthiens et les Nicolaïtes, comme du reste la plupart des hérétiques primitifs, se trouvent représenter pour nous des doctrines bien vagues. Nous croirions volontiers que la notice de l'évêque de Lyon est le résultat d'une double confusion. Les témoignages traditionnels s'accordent à nous montrer Cérinthe en lutte avec saint Jean. Irénée, comme tous les hérésiologues, est un esprit ardent et passionné; il lui est difficile de concevoir que l'apôtre, en écrivant son livre, se soit proposé autre chose que de confondre son adversaire. D'ailleurs, si nous en croyons saint Irénée lui-même (I, 26, 1), Cérinthe aurait enseigné une doctrine qui n'a rien de commun avec celle du IV[e] Évangile, et il est curieux de constater que les Aloges, refusant de reconnaître ce livre pour l'œuvre de saint Jean, en auraient attribué la composition précisément à celui contre lequel il était dirigé. Quant aux Nicolaïtes, ils sont pris à partie dans l'Apocalypse (2, 6. 15). Or, pour saint Irénée, saint Jean est l'auteur de l'Apocalypse et du IV[e] Évangile; d'où il aura été porté à conclure

1. Hanc fidem annuntians Joannes Domini discipulus, volens per Evangelii annuntiationem auferre eum, qui a Cerintho inseminatus erat hominibus, errorem, et multo prius ab his qui dicuntur Nicolaitæ... *Contra Hær.*, III, 11, 1.

que la secte ouvertement attaquée dans l'un de ces écrits était visée aussi dans l'autre. En outre, il y a lieu de répéter, à propos des Nicolaïtes, ce que nous avons dit au sujet des Cérinthiens : si l'Évangile était dirigé contre eux, il porterait quelque trace de leurs doctrines; or, il n'en est rien. En effet, ce qui caractérise les Nicolaïtes, au témoignage d'Irénée (I, 26, 3), c'est qu'ils pratiquent la fornication et mangent des viandes immolées aux idoles. Le IVe Évangile ne fait allusion à aucun de ces deux abus. — Saint Jean aurait-il eu en vue de réfuter les gnostiques? Certains critiques modernes ont trouvé que son livre était lui-même empreint de gnosticisme. Sans vouloir prétendre que l'Évangile johannique contienne aucun des traits qui caractérisent l'hérésie de Marcion et de Valentin, nous constatons qu'il offre un certain nombre d'expressions qui rappellent d'une manière frappante la terminologie des écrits gnostiques. Qu'on relise le prologue, et qu'on se demande si ce langage est celui d'un théologien qui veut réfuter la Gnose.

Le IVe Évangile n'est pas une réfutation systématique, mais plutôt un traité, dans lequel l'auteur expose ses théories théologiques et mystiques. Cependant, on ne saurait méconnaître que plusieurs points de doctrine y revêtent une forme tendencieuse et que maints passages trahissent une intention polémique.

Notons en première ligne le trait qui constitue, de l'aveu de tous, la note la plus caractéristique du livre. Nous voulons parler de l'antijudaïsme. Pour l'auteur du IVe Évangile, les Juifs ne sont pas seulement des étrangers, ils sont des ennemis. A lire certains passages, on serait tenté de croire que pas un seul Juif n'a embrassé la doctrine de Jésus. Mais telle n'est pas la pensée de l'évangéliste. A y regarder de près, on reconnaît que son dessein se borne à combattre les prétentions exagérées du parti judaïsant. Les Juifs ennemis de l'Évangile sont ceux qui se scandalisent à l'idée que Jésus peut aller répandre son enseignement parmi les Grecs (7, 35), qui voudraient retenir l'Église dans l'enceinte de la Synagogue, et refusent de reconnaître ces « autres brebis » que le Seigneur veut amener au bercail (10, 16). L'antijudaïsme de saint Jean n'est pas autre chose, au fond, que l'universalisme. La mise en scène des Grecs venus à Jérusalem, qui demandent à voir Jésus (12, 20-22), suppose que les Israélites

constituent le noyau primitif et l'élément principal de l'Église. L'idée de les exclure est absolument étrangère à l'esprit de l'évangéliste. Ce que l'on revendique, c'est une égale facilité pour tous, Juifs et Gentils, d'entrer dans le bercail commun. C'est une polémique, voilée et discrète, quoique peut-être d'un intérêt personnel pour l'écrivain sacré. On n'irait pas, je crois, contre les règles de la vraisemblance, en supposant que, sous les traits du *portier* (10, 3), l'évangéliste a voulu se représenter lui-même comme chef de l'Église d'Asie et dispensateur de l'initiation chrétienne.

On a cru reconnaître dans l'Évangile de saint Jean certains traits dirigés contre les Docètes. Il est vrai que, tout en s'attachant surtout à relever la divinité de Jésus, l'auteur ne néglige pas de mettre en relief son humanité. On a signalé en particulier l'épreuve du contact matériel, à laquelle le Sauveur ressuscité daigne se soumettre en faveur de Thomas (20, 25-27). Mais nous croyons que cet exemple porte à faux. L'expérience qui confond l'incrédulité de l'apôtre concerne un point spécial, la réalité de la résurrection, et n'éclaire que d'une manière indirecte l'union du Verbe avec l'humanité. Du reste, l'argument tiré de ce passage, s'il était de quelque valeur contre le docétisme, se trouverait singulièrement contrebalancé par une circonstance qui revient à deux reprises dans ce même récit, Jésus entrant dans le cénacle les portes closes (20, 19 et 26). Si le quatrième évangéliste avait eu vraiment l'intention de combattre le docétisme, ce serait plutôt dans le verset 14 du prologue (καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο) qu'il faudrait chercher la manifestation de cette tendance. Le rapprochement de ce passage avec I Jo. 4, 2-3 serait de nature à confirmer ce point de vue. Mais, bien que les deux écrits soient certainement du même auteur, gardons-nous de transporter dans l'Évangile une intention polémique propre à l'épître.

Un auteur récent, M. Baldensperger, voit dans le IV[e] Évangile un traité en règle destiné à démontrer la messianité de Jésus, à l'encontre de ceux qui voyaient le Messie dans la personne de Jean-Baptiste[1]. A ses yeux, les trois premiers chapitres constituent

1. *Der Prolog des vierten Evangeliums*, sein polemisch-apologetischer Zweck. Cf. *Rev. bibl.*, VIII, p. 151 ss.

un véritable plaidoyer ; c'est une suite ininterrompue d'arguments dirigés contre les partisans du Précurseur. Ainsi, le chapitre 2 tout entier roule sur les purifications : d'une part, au festin de Cana, figurent des jarres pleines d'eau, destinées aux « purifications des Juifs » (v. 6) ; d'autre part, nous voyons Jésus à Jérusalem procéder à la « purification » du temple. Autant de traits dirigés contre la secte de Jean, où le principal rite consistait dans des ablutions et des purifications. De même, la présence de Jésus à une fête mondaine fait contre-partie à l'austérité proverbiale du Précurseur. Voilà quelques spécimens des antithèses que la perspicacité de Baldensperger découvre à chaque pas dans le IVe Évangile. Selon lui, l'écrivain sacré nous donne, dans le prologue du livre (1, 1-18), un aperçu synthétique de la thèse qu'il veut soutenir : c'est Jésus qui est le Messie ; Jean n'est que le Précurseur. Pour être juste, nous devons reconnaître que son système s'appuie quelquefois sur un fondement sérieux. Ainsi en est-il des passages 1, 19-28 ; 3, 22-30 ; 10, 40-41. Mais on peut dire qu'en général cette théorie ne se justifie pas. S'il est permis de voir dans le IVe Évangile une intention polémique, c'est contre les « Juifs », et non contre les partisans du Précurseur qu'elle est dirigée.

10. *Valeur historique.*

Ce n'est pas la critique moderne qui a mis en question la valeur historique du IVe Évangile. Le problème date de la plus haute antiquité ; il se posa dès la première apparition du livre. Composé le dernier, l'Évangile johannique semblait aller directement à l'encontre de la tradition consacrée par les Évangiles antérieurs. La vie de Jésus, telle qu'on l'avait racontée jusqu'alors, était contenue dans un cadre chronologique fort restreint. A part les récits de l'enfance, ajoutés en guise de préfaces aux Évangiles de Matthieu et de Luc, l'histoire évangélique n'embrassait que la période d'un an et ne racontait qu'un seul voyage du Sauveur à Jérusalem, celui qui se rattache à la Passion. L'Évangile de saint Jean parut heurter de front ces données historiques. Il racontait une vie de Jésus, dans laquelle le ministère messianique se déroulait durant une période de trois années au moins ; il

représentait le Sauveur se rendant régulièrement à la ville sainte à l'occasion des solennités nationales, et prêchant la Bonne Nouvelle en Judée et surtout à Jérusalem, dans un milieu hostile, où son enseignement et ses miracles soulèvent des discussions passionnées. On se rappelait en outre que, d'après les Synoptiques, le ministère de Jésus succédait à celui de Jean-Baptiste et l'on voyait, dans le dernier Évangile, le ministère du Précurseur se poursuivre pendant un certain temps, parallèlement à celui du Messie. Enfin, on avait appris des trois premiers Évangiles que Jésus avait célébré la dernière Pâque avec ses apôtres la veille de sa mort, par le repas légal, à la suite duquel il avait institué le sacrement de l'Eucharistie, circonstance qui fixait au 15 du mois de nisan la date de sa mort. Sur ce point encore, la tradition courante recevait, de la part du IVe Évangile, un démenti formel. Il fallait se prononcer dans un sens ou dans l'autre, et il est probable que l'opinion générale n'aurait pas eu de peine à se déterminer en faveur de la tradition reçue, si le nouvel Évangile ne s'était présenté avec des garanties sérieuses et dans des circonstances capables d'imposer le respect. Le trouble produit par l'apparition du IVe Évangile se traduisit par des discussions acharnées. La plus célèbre de ces polémiques fut celle qui concernait la chronologie de la Passion et la célébration de la fête de Pâques.

Dans les temps modernes, les difficultés, loin de disparaître, se sont accrues. Les procédés harmonistiques suivis par un bon nombre d'exégètes n'a eu qu'un résultat, celui de poser plus nettement la question. En faisant rentrer, coûte que coûte, les quatre Évangiles canoniques dans un cadre commun, on n'a réussi qu'à rendre les divergences plus sensibles. S'il suffisait de faire des éditions parallèles ou de dresser des tableaux de concordance, le problème serait résolu depuis longtemps. Mais, en jetant les yeux sur une de ces éditions ou sur un de ces tableaux, on voit tout ce qu'il y a d'artificiel, et même de puéril, dans une pareille méthode. C'est que le cadre historique du IVe Évangile diffère considérablement de celui des trois autres ; entre les deux récits, la concordance n'a un fondement solide que pour les événements de la Passion.

Jusqu'à présent, l'étude comparée des Évangiles avait simplement accusé une différence notable entre la tradition synoptique

et celle de saint Jean. Les récents travaux auxquels a donné lieu le IVe Évangile ont placé la question sur un autre terrain. On a cru pouvoir soutenir que ce livre n'avait de l'histoire que l'apparence. L'Évangile johannique est, assure-t-on, une œuvre de théologie. L'histoire évangélique contenue dans ce livre est une pure fiction, une série de symboles systématiquement ordonnés, dont l'auteur se sert pour concrétiser et colorer son enseignement, à la manière des philosophes alexandrins. Par conséquent, il ne serait plus question d'accord ou de désaccord entre le IVe Évangile et les Synoptiques; il y a différence de genres.

On sait que, pour la durée de la vie publique du Sauveur, l'autorité de notre Évangile s'imposa de bonne heure à la tradition ecclésiastique. Le premier trouble une fois passé, on reconnut qu'il n'y avait pas, entre le récit des Synoptiques et celui de saint Jean, de contradiction formelle, mais que, cependant, celui de saint Jean offrait l'avantage d'être plus complet, puisqu'il racontait des voyages à Jérusalem que les autres évangélistes supposent sans les mentionner. Et, en effet, la différence consiste simplement en ce que le cadre chronologique du IVe Évangile est plus vaste que celui des trois autres. On a constaté depuis longtemps cette vérité fort simple, mais nous croyons qu'on n'en a pas encore déduit toutes les conséquences qu'elle renferme. Il est des événements que saint Jean place au début de la vie publique du Sauveur, tandis que, d'après les Synoptiques, il semble qu'ils aient eu lieu vers la fin de cette période. Faut-il admettre qu'il s'agit de faits similaires, mais réellement distincts, qui se sont produits à deux époques différentes? Les critiques sérieux ne s'arrêtent pas à cette solution simpliste et se trouvent dans l'alternative de choisir entre la date indiquée par saint Jean et celle que suggère le récit des Synoptiques. Dans quel sens faut-il se prononcer? La même question se pose à propos du ministère de Jean-Baptiste. Quel principe faut-il adopter pour la résoudre? Ceux qui croient devoir sacrifier la chronologie de saint Jean à la narration synoptique paraissent obéir plutôt à la force de l'habitude qu'à un principe rationnel. Il est pourtant une considération que l'on ne devrait jamais perdre de vue : étant donnés deux cadres chro-

nologiques, l'auteur qui dispose du cadre le plus vaste, ayant une plus grande liberté, pourra plus aisément dérouler la trame de son histoire et donner à chaque fait la place qui lui convient. On admet sans difficulté que les premiers évangélistes ont écrit avant tout pour prouver la divinité de Jésus et la vérité de la religion chrétienne, et que, dans la vie du Sauveur, ils ont choisi de préférence les traits les plus propres à cette démonstration. La manière dont ils les ont groupés donne l'impression que la vie publique de Jésus n'a duré qu'un an. Le quatrième évangéliste, lui aussi, veut enseigner et prouver, mais les faits sur lesquels il appuie ses démonstrations, il les distribue dans un intervalle de trois années, d'où il résulte une perspective historique plus conforme à la réalité. Beaucoup de ceux qui refusent d'admettre la valeur historique du IVe Évangile s'inclinent devant l'autorité de ce livre, lorsqu'il s'agit spécialement de la chronologie de la Passion. Nous n'avons pas à exposer ici les garanties qu'offre, sur ce point, l'Évangile johannique (v. *infra*, ad. loc.). Aussi bien n'est-ce là qu'un cas particulier.

La valeur historique du IVe Évangile est battue en brèche, de nos jours, en vertu du caractère allégorique du livre. Il y a des allégories dans le IVe Évangile, tout le monde en convient. Quel est leur nombre et leur étendue? Tel passage en particulier est-il allégorique? Ce sont là des questions qui regardent le commentaire et qui n'intéressent que dans une certaine mesure le problème que nous traitons en ce moment. Nous nous demandons si le caractère allégorique du IVe Évangile s'oppose, comme on le prétend, à sa valeur historique. Il est vrai que les œuvres purement historiques ne revêtent pas d'ordinaire la forme de l'allégorie. Mais, précisément, il serait faux d'affirmer que l'Évangile de saint Jean soit un ouvrage purement historique; la tradition chrétienne y a vu, de tout temps, une œuvre didactique, écrite pour enseigner des vérités d'ordre spéculatif. Cependant, bien que rédigé à un point de vue théologique, ce livre contient des faits, et ces faits sont parfois exposés de manière à représenter en figure les vérités doctrinales qu'il s'agit d'inculquer. De ce que, dans certains cas, le fond historique est mis au service de l'enseignement, est-on en droit de conclure qu'il n'a pas de valeur en lui-même? Évidemment, les critiques les plus systématiquement allégoristes refuseraient

d'admettre ce principe. Mais ils prétendent le déduire de l'étude du livre. Notre opinion, sur ce point, se dégage de notre commentaire : on la saisira mieux, croyons-nous, au moyen d'un exposé rapide. On verra que l'allégorie n'a pas, dans le IV[e] Évangile, les proportions qu'on lui attribue et que, aux endroits où il est permis d'en constater la présence, elle ne va pas jusqu'à ruiner le fond historique du récit.

1° **1**, 1-18. Cette première section a un caractère éminemment doctrinal. Néanmoins, au milieu des considérations théologiques qui en occupent la plus grande partie, l'auteur s'attache à préciser le rôle historique de Jean-Baptiste (6-8, 15) ; il rappelle en même temps que le Verbe divin s'est incarné et a fait son apparition parmi les hommes en la personne de Jésus-Christ (14, 17). Il déclare à sa manière que Jean-Baptiste est le Précurseur et Jésus le Messie. Restreinte à ce simple aperçu, la portée historique du prologue est incontestable.

2° **1**, 19-**2**, 12. Nous avons ici, condensés en un récit relativement fort court, toute une série de faits : témoignages de Jean-Baptiste, vocation des premiers disciples, miracle de Cana. Les déclarations du Précurseur concernant la personne de Jésus sont rapportées à titre rétrospectif. Cela est évident pour ce qui regarde le deuxième témoignage (**1**, 29-34) ; c'est également vrai pour le premier. L'évangéliste veut rappeler les paroles de Jean conservées par la tradition et consacrées par les Synoptiques. La démarche des Juifs, qui sert à amener les premières déclarations, rentre parfaitement dans le cadre général du livre. D'un bout à l'autre du IV[e] Évangile, Jésus est en lutte avec les Juifs. Le ministère du Précurseur devait, logiquement, préluder à cet antagonisme. Pour les circonstances qui accompagnent ce conflit préliminaire, l'auteur nous fait connaître quel était l'état des esprits cultivés, — prêtres et pharisiens, — aux approches de l'ère messianique. Il nous fournit, en même temps, une donnée topographique qui n'est pas à dédaigner. D'après la leçon soutenue par Origène, le lieu où Jean baptisait tout d'abord s'appelait *Béthabara* et était situé au delà du Jourdain. La relation que l'évangéliste établit entre ce site et Jérusalem nous invite à chercher son emplacement à la hauteur de Jéricho. Cette localisation a son importance à cause des faits qui s'y rattachent, le

baptême de Jésus et la vocation des premiers disciples. Le passage 1, 29-34 insinue clairement que Jésus a été baptisé à cet endroit, et la suite de la narration montre que la vocation des apôtres a suivi de très près son baptême. Le fragment, 1, 35-51 fait le pendant du récit que nous lisons dans les deux premiers Synoptiques, Mt. 4, 18-22 et Mc. 1, 16-20. Sans nous demander dans quelle mesure l'auteur du IVe Évangile s'accorde avec ses devanciers, nous constatons que la vocation des premiers disciples se présente, chez lui, dans des circonstances tout à fait normales, et éclaire d'un jour spécial le commencement du ministère de Jésus. Il nous présente un groupe de disciples réunis autour du Précurseur; dans ce groupe, Jésus, d'abord, se distingue par la manifestation surnaturelle qui accompagne son baptême. A partir de ce moment, Jean-Baptiste le reconnait pour le Messie et s'efface pour se mettre à l'arrière-plan ; c'est par son intermédiaire et sur son indication, que les premiers disciples vont à Jésus. Ainsi présentée, la vocation des apôtres n'a pas le caractère d'une conversion soudaine ; elle est la conséquence en quelque sorte naturelle du ministère de Jean : les apôtres ont été disciples du Précurseur avant d'être disciples de Jésus. Il n'y a pas lieu de se demander comment des personnages galiléens se trouvent réunis en un endroit voisin de la mer Morte ; Jésus était lui-même de Galilée ; a-t-on jamais vu dans cette circonstance un motif de révoquer en doute son voyage à Béthabara? Les auteurs modernes nous paraissent avoir trop insisté sur ce fait, que les apôtres étaient de simples pêcheurs du lac de Génésareth, tout entiers à leurs occupations matérielles, le cœur rempli d'espérances messianiques, sans doute, mais l'esprit exempt de préoccupations religieuses. La vraisemblance historique fait supposer, et le IVe Évangile atteste, qu'il n'en a pas été ainsi.

Avec le miracle de l'eau changée en vin, nous abordons un terrain un peu plus délicat. La donnée chronologique, par laquelle débute le récit, ne saurait faire aucune difficulté, vu qu'elle est fort vague et que l'évangéliste ne se soucie pas de nous fournir, sur ce point, un renseignement précis. Mais la question est de savoir s'il n'y a pas, dans la narration du fait miraculeux, une intention symbolique. Ces jarres remplies d'eau destinée à « la purification des Juifs » et dont le contenu, sur la parole du Sau-

veur, se change en un vin exquis, donnent à réfléchir. Cependant l'intention allégorique, si tant est qu'on doive l'y reconnaître, n'exclut pas forcément la réalité du fait.

3° 2, 13-3. La scène des vendeurs chassés du temple se présente avec des garanties d'historicité que les critiques les plus exigeants déclarent suffisantes. L'autorité du IVe Évangile se trouve confirmée sur ce point par la tradition synoptique. La divergence chronologique ne fait pas un obstacle sérieux à la concordance. Les premiers Évangiles n'embrassent qu'une période restreinte de la vie publique de Jésus. D'ailleurs, des quatre évangélistes, saint Luc est le seul qui, dans son prologue, semble promettre de s'astreindre à un ordre chronologique rigoureux, et il se trouve précisément qu'il omet de raconter l'expulsion des marchands.

On serait tenté, au premier abord, de voir dans Nicodème un personnage équivoque. Disons plus exactement qu'il joue un rôle double. Son intervention lors de l'ensevelissement du Sauveur (19, 39) prouve assez que, dans l'esprit de l'auteur, il s'agit d'un personnage réel. Néanmoins, on a fait observer avec beaucoup de raison que l'entrevue nocturne, dont il est question dans la première moitié du chapitre 3, ayant eu lieu sans témoin, l'entretien qui s'y rattache ne saurait être pris pour une reproduction rigoureuse. Il est manifeste que Nicodème représente ici une catégorie d'individus, un groupe ; sa démarche est signalée en vue du dialogue au cours duquel est proclamée la nécessité de l'initiation par le baptême.

Au milieu des développements dogmatiques, l'auteur sacré ne perd pas de vue la suite des événements. Il nous présente Jésus et Jean-Baptiste exerçant concurremment leurs ministères respectifs. A cette occasion, il a soin de nous dire que le Précurseur n'avait pas encore été emprisonné. Ce détail nous révèle un réel souci de l'exactitude historique. La notice topographique qu'il joint à son récit fait supposer qu'il connaît exactement les lieux dont il parle. Sa description d'Œnon convient parfaitement aux sources nombreuses et abondantes qui se trouvent dans la plaine du Jourdain, au sud de Beisan, et à proximité desquelles on montre une élévation dont le nom rappelle d'une manière assez frappante celui de Salem, *Tell-es-Sarem*.

4° 4, 1-42. L'épisode de la femme samaritaine est un des passages de notre Évangile, où les faits historiques servent de voile à l'allégorie. Comme Nicodème, la femme que l'auteur nous présente conversant avec Jésus auprès du puits de Jacob, est une personnification, un type. Le ministère de Jésus chez les Samaritains est, dans l'esprit de l'évangéliste, le premier pas vers l'universalisme, vers le culte en esprit et en vérité, qui doit réunir toutes les nations de la terre. La femme samaritaine figure le schisme des dix tribus; c'est un point qu'il serait difficile de méconnaître. Il est même possible que le symbolisme pénètre les détails du récit et que les cinq époux, par exemple, soient une allusion aux peuples étrangers que les conquérants assyriens transportèrent en Samarie. Mais il faudrait se garder de pousser trop avant les applications symboliques. Ici comme ailleurs, l'écrivain sacré fait servir l'histoire à l'exposé de ses conceptions théologiques, sans toutefois la lui sacrifier. Que Jésus, dans ses voyages à Jérusalem, ait parfois traversé la Samarie, aucun critique sérieux ne se permettra de le mettre en doute. Le cas se présente dans le troisième Évangile (17, 11), où la présence de Jésus chez les Samaritains ne paraît correspondre à aucune intention doctrinale de l'auteur. Dans la narration johannique, bien que l'enseignement domine l'histoire, plusieurs données précises, notamment celles que nous lisons aux versets 6, 8, 35, laissent voir assez clairement que le cadre adopté par l'auteur n'est pas imaginaire. On aurait tort d'insister sur la déclaration de l'évangéliste, quand il nous dit que le Sauveur, pour se rendre de Judée en Galilée, *devait* passer par la Samarie (4). S'il fallait prendre à la lettre cette assertion, nous dirions que la nécessité dont il s'agit s'explique par l'économie générale du IVe Évangile.

5° 4, 43-54. C'est un des rares morceaux de l'Évangile johannique, où nous lisons de l'histoire pure et simple, sans digressions ni sous-entendus. C'est un passage de transition, un lien dont l'auteur se sert pour relier deux grandes époques de la vie de Jésus. Aussi y trouve-t-on juste les indications nécessaires pour rendre compte des trois mois d'intervalle qui séparent la seconde fête de Pâques du colloque raconté au chapitre précédent. Comme on le voit par les versets 46 et 54, l'évangéliste, sans vouloir

tout rapporter, tient à conserver ininterrompue la trame historique. La guérison du fils de l'officier est exposée en termes très sobres ; elle ne donne lieu à aucun commentaire théologique, et il n'en sera plus question dans la suite. Rien n'autorise à voir dans cet épisode autre chose que le fait matériel.

6° 5. Il n'en est pas tout à fait de même pour le miracle de Béthesda. Les détails contenus au verset 2 prouvent que l'évangéliste connaît parfaitement le lieu dont il parle, et la précision qu'il met à localiser le prodige avertit le lecteur qu'il s'agit d'un fait bien réel. Mais le point capital, dans l'intention de l'auteur, n'est pas l'événement en lui-même ; il est plutôt dans un détail particulier, à savoir que le miracle a lieu un jour de sabbat. Cette circonstance donne lieu aux récriminations des Juifs, et celles-ci servent de point de départ à un développement doctrinal, dans lequel l'évangéliste donne un résumé de sa théologie. On peut donc affirmer, pour ce qui regarde ce chapitre, que le fait est subordonné à l'enseignement.

7° 6. Le début de ce chapitre est de nature à déconcerter le lecteur. Au chapitre précédent, nous étions à Jérusalem, au milieu des solennités pascales. Voici que tout à coup l'auteur, sans aucune transition, nous transporte sur la rive orientale du lac de Génésareth. En même temps, il franchit un intervalle d'une année entière et se place aux approches d'une autre Pâque, de la Pâque suivante sans doute. On dirait qu'il a hâte d'arriver à un nouveau miracle qui doit servir de thème à de nouveaux développements. Comme dans la section qui précède, l'auteur débute par la narration d'un prodige, qui est la multiplication des pains ; et ce prodige est suivi d'une discussion, au cours de laquelle le Sauveur expose une théorie mystique sur le pain de vie. Il est assez étonnant de rencontrer sur les bords du lac de Génésareth les « Juifs », c'est-à-dire cette portion de l'aristocratie hiérosolymitaine que l'auteur du livre nous présente constamment comme l'ennemie acharnée de Jésus. Nous avons vu plus haut le Sauveur, dans un colloque avec Nicodème, exposer la théorie du baptême ; ici nous le voyons, dans une discussion avec les « Juifs », développer la doctrine eucharistique. Le IVe Évangile raconte la dernière cène en omettant l'institution de l'eucharistie. Ce phénomène singulier trouve son explication la plus

vraisemblable dans cette circonstance que le sacrement est suffisamment exposé, aux yeux de l'évangéliste, par les développements du chapitre 6. En ce dernier endroit, la question est traitée en quelque sorte *ex professo*; le lecteur trouve là tout ce qu'il doit savoir touchant le mystère eucharistique. Il convient donc de distinguer soigneusement, dans ce chapitre, la partie doctrinale de la partie historique. Les faits servent de cadre à l'enseignement. Il est une circonstance qui mérite de fixer notre attention : des deux prodiges, par lesquels débute le récit, un seul, la muliplication des pains, est en rapport avec la doctrine eucharistique développée plus loin ; or, il se trouve que ce miracle est séparé de l'enseignement qui s'y rattache par la narration d'un autre miracle. Ce détail prouve que l'évangéliste ne suit pas un ordre purement logique et didactique ; en intercalant le second miracle, il sacrifie l'enchainement de ses propres idées à la marche et à l'ordre des faits. Vers la fin du chapitre, la trame historique reparaît avec la profession de foi de Pierre et l'annonce de la trahison.

8° 7—10, 21. Saint Jean est le seul des quatre évangélistes qui nous ait conservé le souvenir de l'opposition que Jésus rencontra parmi ses proches. Le commencement du chapitre 7 contient donc un fond historique extrêmement précieux. Ce qui suit, jusqu'à la fin du chapitre 8, a un caractère doctrinal. Ici comme au chapitre 3, l'intervention de Nicodème (7, 50-51) a une portée allégorique. Au point de vue de la méthode, le chapitre 9 est la reproduction fidèle du chapitre 5. De part et d'autre, même procédé : Jésus opère une guérison miraculeuse ; le prodige a lieu un jour de sabbat ; cette circonstance provoque, de la part des Juifs, des protestations qui fournissent au Sauveur l'occasion de proclamer son indépendance à l'égard des prescriptions légales, la supériorité de sa mission et de son enseignement. On remarquera, dans la narration du miracle, le rapport étroit qui est établi entre la lumière corporelle, que le Sauveur rend à l'aveugle et la lumière surnaturelle dont Jésus est le foyer. Nous trouverons plus loin un rapport du même genre à propos de la résurrection de Lazare.

9° 10, 22-39. Jésus continue le discours qui roule sur l'allégorie du Bon Pasteur (26-27). Cependant, d'après la chronologie de

l'Évangile, les deux parties du chapitre 10 sont séparées par l'espace de temps qui s'est écoulé depuis la fête des Tabernacles jusqu'à la fête de la Dédicace, c'est-à-dire par un intervalle de six mois.

10° **10, 40-11, 54**. Les derniers versets du chapitre 10 constituent le prélude du récit qui va suivre. On voit qu'avant de raconter la résurrection de Lazare, l'évangéliste se place résolument sur le terrain de l'histoire. L'intention historique se révèle avec non moins de clarté dans les notices que l'auteur consacre à identifier les personnages mis en scène, ainsi que dans les données topographiques qui servent à localiser l'action (**11**, 18, 30). Mais il est évident qu'en racontant ce miracle, l'auteur vise au-delà de la réalité matérielle du fait. Il veut inculquer à ses lecteurs une vérité plus haute. C'est ce qui ressort avec évidence de la déclaration du Sauveur : la résurrection corporelle de Lazare symbolise la résurrection à la vie mystique par la foi (25-26), et l'événement tout entier est ordonné à une fin surnaturelle, qui est la glorification du Fils de Dieu (4).

11° **11, 55-12, 11**. Voici un morceau dont le contenu est difficile à caractériser. L'évangéliste a déjà parlé de l'onction comme d'un fait passé (**11**, 2). On dirait que la place qu'il assigne à cet épisode est déterminée par des motifs autres que l'ordre objectif des événements. Les paroles de Jésus, au verset 7, manifestent assez clairement le désir de rattacher le soin pieux de Marie à l'onction funéraire.

12° **12**, 12-50. Cette section comprend plusieurs passages également importants, mais à différents points de vue. Le récit de l'entrée triomphale à Jérusalem est un des chaînons qui nous permettent de suivre sûrement l'histoire de la vie de Jésus à travers le IVe Évangile. L'entrevue des « Hellènes » avec le Sauveur est un trait destiné à mettre en relief le caractère universel de la religion chrétienne. Que ces « Hellènes » figurent les Gentils en général, cela ne fait pas le moindre doute. Leur démarche n'a rien que de très naturel dans un livre tel que l'Évangile johannique. Leur présence à Jérusalem, à l'occasion de la fête de Pâques, serait un point plus difficile à expliquer. L'apologue du grain de blé est un résumé pittoresque et même poétique de la mort et de la résurrection de Jésus. Elle contient

le programme de la deuxième partie du livre, tandis que la péricope finale (37-50) offre le résumé et la conclusion de la première partie. Tout cela s'enchaîne fort bien, tant qu'on s'applique à suivre l'idée de l'évangéliste ; au contraire, on est désorienté, dès qu'on veut reconnaître dans la suite logique du récit la succession réelle des faits.

13° **13—17**. Les auteurs qui voient des figures partout dans le IVe Évangile ne manqueront pas d'attribuer au lavement des pieds une signification symbolique. Il est vrai que la lotion corporelle amène dans la bouche de Jésus une déclaration relative à la pureté intérieure. Mais ce n'est pas une raison suffisante pour voir, entre cette parole et l'acte matériel qui en fournit l'occasion, un rapport symbolique. Aussi bien ce chapitre **13** n'est pas seulement le récit d'un historien ; c'est le rapport d'un témoin. Comme plusieurs autres parties du livre, ce passage offre un cachet personnel. Si l'on voulait se demander pourquoi il contient certains détails qui ne se trouvent pas dans les passages correspondants des Synoptiques, il faudrait aller plus loin et se demander pourquoi, par un phénomène inverse, le quatrième évangéliste, racontant la dernière cène, omet l'institution de l'Eucharistie. Les quatre chapitres qui suivent (**14—17**) contiennent des développements théologiques, dans lesquels il est difficile de reconnaître le langage de Jésus. Il ne saurait être question, bien entendu, d'une reproduction verbale. Il ne peut s'agir que du fond. A ce point de vue, tout ce que l'on peut se demander se réduit au point suivant : la doctrine exposée dans ces chapitres reproduit-elle fidèlement l'enseignement du Sauveur? Pour nous, qui voyons dans le IVe Évangile un document d'origine apostolique, la réponse ne saurait être douteuse.

14° **18—19**. Le récit de la Passion, commencé au chapitre **13**, se poursuit, aux chapitres **18** et **19**, par l'arrestation du Sauveur, la comparution devant Caïphe, le reniement de Pierre, le jugement, la condamnation, le crucifiement, l'embaumement et la déposition du corps dans le sépulcre. Moyennant les légères transpositions qu'exige la critique la plus élémentaire pour le morceau **18**, 12-27, la narration suit une marche tout à fait normale. Dans les deux interrogatoires qu'il doit subir, le Sauveur fait à ses juges des réponses conçues dans l'esprit et dans le style de l'évangé-

liste; il ne saurait en être autrement. Pas plus ici que dans les autres parties du livre, l'auteur ne prétend reproduire à la lettre les paroles de Jésus, ni ne renonce à l'occasion que lui fournissent les circonstances du récit pour appuyer sa doctrine. On a beaucoup fait valoir en faveur du symbolisme les applications scripturaires de l'auteur à propos de plusieurs particularités qui accompagnent, chez lui, la mort du Sauveur. Il est certain que, dans la seconde moitié du chapitre 19, l'intention allégorique de l'auteur est à peine voilée. Le rapprochement entre le sacrifice du Calvaire et l'immolation de l'agneau pascal est manifeste; le rôle figuratif de l'eau et du sang est suffisamment indiqué par le témoignage solennel qui suit la mention du coup de lance; on peut également soupçonner une allégorie dans l'épisode des vêtements et de la tunique sans couture. Peut-on en dire autant des personnages qui se tiennent auprès de la croix et du testament mystique de Jésus s'adressant à sa mère et au disciple bien-aimé? Sur ce point, l'interprétation allégorique, pourvu qu'elle ne prenne pas des proportions extraordinaires, peut avoir son fondement, tout en restant douteuse. Toujours est-il que ces différents détails, quelle que soit leur portée symbolique, appartiennent à l'histoire de la Passion; l'auteur leur donne une signification allégorique parce qu'ils représentent des faits réels. On a fait fausse route lorsqu'on a prétendu, par exemple, que l'évangéliste place la Passion le 14 du mois de nisan afin de pouvoir assimiler la mort de Jésus à l'immolation de l'agneau pascal. Quant à l' « hysope », il faudrait y voir un pur symbole, dans le cas où l'on croirait devoir la maintenir. Mais, devant la critique du texte, elle s'évanouit pour faire place à une lance (ὑσσ[ωπ]ῳ περιθέντες), de sorte que nous avons là, au lieu d'une leçon embarrassante et d'une allusion énigmatique, un détail pittoresque qui confirmerait, si cela était nécessaire, la vérité historique du récit.

15° 20. Une seule chose, dans ce chapitre, peut fournir matière à l'interprétation allégoriste. C'est le scepticisme de Thomas. Il est certain que l'apôtre incrédule est mis en opposition avec la catégorie de ceux « qui ont cru sans voir ». Bien plus, son incrédulité est donnée comme un exemple typique qui constitue la contre-partie de la conduite que les lecteurs de l'Évangile sont invités à suivre. Il est impossible de méconnaître le rapport que

l'évangéliste établit entre le récit de la deuxième apparition et la conclusion du livre. L'exemple de Thomas semble destiné à mettre les lecteurs en garde contre les exigences de la raison. La tradition populaire ne s'y est pas trompée, en voyant dans l'apôtre sceptique le type de ceux qui ne consentent à croire qu'après avoir vu et touché. Le rôle de Thomas est donc figuratif; la scène à laquelle il se rattache vise un point de doctrine fondamental, qui est la nécessité de croire. Pour ce qui est de la seconde apparition, la marche du récit indique assez clairement qu'elle a lieu spécialement à cause de Thomas. D'un autre côté, il est certain que ceux « qui ont cru sans voir » n'appartiennent pas à la génération contemporaine du Sauveur. Il s'agit de ceux qui suivront l'âge apostolique et qui devront croire sur parole. Mais ces circonstances n'autorisent nullement à nier la réalité historique de cette seconde apparition et à voir dans le scepticisme de l'apôtre une pure fiction.

16° 21. La valeur historique de l'appendice est indépendante de la question de critique littéraire qui se rattache à ce morceau. Plusieurs indices nous autorisent à penser que l'auteur du chapitre a utilisé un document préexistant. A en juger par le caractère intrinsèque, surtout par le style, on peut croire que l'auteur de ces fragments est le même qui a écrit le reste du livre. Cependant, il ressort des versets 22 et 23 que l'appendice a été ajouté dans un but apologétique, en vue de dissiper le malentendu, auquel avait donné lieu la parole du Sauveur relative à l'immortalité éventuelle du disciple bien-aimé, et d'établir le vrai sens de cette déclaration, à laquelle la mort du vieil apôtre paraissait donner un démenti. On peut donc tenir pour certain que la nécessité apologétique explique la présence du chapitre 21 à la fin du IV[e] Evangile, en dehors du plan de l'ouvrage. Mais on ne saurait tirer de cette circonstance le moindre argument contre la valeur historique des faits qui y sont exposés. L'auteur de l'appendice est lié non seulement par la tradition, mais par la teneur du document qu'il emploie. S'il avait composé son récit indépendamment de la réalité des faits, il aurait usé d'un moyen plus simple, et il aurait introduit directement le dialogue au cours duquel Jésus prononce les paroles qu'il s'agit d'expliquer; il n'aurait nullement éprouvé le besoin de remonter le cours des

événements et de rappeler des faits qui ne se rattachent que d'une manière fort indirecte à la thèse qu'il veut démontrer. Au contraire, toute son apologétique se borne à publier un document dont il signale l'autorité et dont il attribue la composition précisément au disciple que l'on croyait ne pas devoir mourir (24). Comme le point d'histoire qui l'intéresse fait partie intégrante d'une narration suivie, au lieu de le détacher, il transcrit tout le fragment. On peut dire, par conséquent, qu'il fait servir l'histoire à la démonstration, mais il est plus vrai de dire que la nécessité de la démonstration l'amène à établir la vérité historique.

11. *Plan du livre.*

L'Évangile de saint Jean est dominé par une idée essentielle : la manifestation de la gloire divine en Jésus-Christ, Dieu-Homme. C'est dans le développement méthodique de cette idée dominante qu'il faut chercher le plan du livre. Ce plan se trouve indiqué au verset 5 du chapitre premier et on peut dire qu'il est fidèlement suivi dans le corps de l'ouvrage : *et la lumière luit dans l'obscurité, et l'obscurité ne l'a point reçue.* L'ensemble du livre peut être considéré comme le développement de cette double pensée ; de là deux parties générales : 1° Mission du Christ, apparition du Verbe (1,6-12) ; 2° Le Christ méconnu et repoussé (13—20). Dans chacune de ces deux parties, Jésus manifeste la gloire divine, là par sa vie publique et ses miracles, ici par sa mort et sa résurrection.

Les deux derniers versets du chap. 20 constituent la conclusion du livre. Le chap. 21 doit donc être considéré comme une sorte de hors-d'œuvre, un appendice ajouté après coup, en dehors du plan primitif de l'auteur.

On désigne ordinairement sous le nom de prologue les dix-huit premiers versets. Il y a là, en effet, un préambule à la fois théologique et historique, un résumé de l'enseignement que l'auteur se propose de développer dans la suite du livre. Mais les idées principales sont condensées dans les cinq premiers versets, de sorte qu'en abordant le IVe Évangile, on se trouve en présence d'un programme théologique : Le Verbe divin, qui était dès le

principe et par qui tout a été fait, s'est manifesté aux hommes avec l'éclat d'une lumière qui luit dans les ténèbres, et les hommes ne l'ont pas accepté. A ce début on reconnaît « l'Évangile spirituel » et l'on pressent la portée doctrinale du livre qui a valu à l'auteur le surnom de « théologien ».

COMMENTAIRE

§ 1. *Prologue*[1].

Nous distinguons, dans le prologue du IVe Évang., quatre sections : *a*) 1-5 ; *b*) 6-11 ; *c*) 12-14 ; *d*) 15-18. Pour éviter des répétitions inutiles, nous justifierons ce sectionnement, à mesure que l'occasion s'en présentera.

1° 1, 1-5.

1 Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu,
et le Verbe était Dieu. 2 Il était au commencement en Dieu. 3 Tout
fut fait par lui, et rien ne fut fait sans lui. Ce qui fut fait 4 était
vie en lui*, et la vie était la lumière des hommes. 5 Et la lumière
luit dans l'obscurité, et l'obscurité ne l'a point reçue.

4. Conformément à la leçon que recommandent les témoins les plus autorisés.

Nous ne ferons que répéter une remarque déjà faite par d'autres en disant que le début du IVe Évang. est parallèle aux premiers versets de la Genèse. De part et d'autre, l'auteur sacré nous reporte

1. Le prologue du IVe Évang. a été, dans ces derniers temps, l'objet d'importants travaux : A. Loisy, *Le Prologue du IVe Évangile*; trois articles parus dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1897. A. Resch, *Das Kindheitsevangelium*, pp. 243-255 (*analytische Vergleichung des Joanneischen Prologs mit dem Kindeitsevangelium*), 1897. W. Baldensperger, *Der Prolog des vierten Evangeliums, sein polemisch-apologetischer Zweck*, 1898. On trouvera un aperçu de ces différents travaux dans la *Revue biblique*, VIII, p. 151 ss. et IX, p. 5 ss.

au commencement du monde ; de plus, les deux traits qui caractérisent les premières lignes de la Bible, l'action créatrice et l'opposition entre la lumière et les ténèbres, se retrouvent au commencement de notre prologue. Le parallélisme est particulièrement frappant, si l'on considère le texte de Gen. dans la version des Septante ; on peut constater alors que les termes les plus saillants — ἐν ἀρχῇ, φῶς, σκότος (Jo. σκοτία), ἐγένετο — sont identiques ou analogues dans les deux récits. Mais l'idée dominante n'est pas la même. Dans Gen. le sujet principal, c'est *Dieu* (Élohim) ; dans l'Évang., c'est le *Logos*. Il n'y a pas de doute que l'auteur du prologue n'ait voulu revendiquer pour le Verbe les prérogatives qui sont attribuées à Élohim dans le récit de la création. Aussi commence-t-il par établir sa divinité au moyen de trois affirmations catégoriques (1). *Au commencement*, ce mot, le premier dans notre Évang., est aussi le premier de la Bible ; il désigne le point initial d'une succession. Ici, comme dans Gen., c'est la succession de temps qui est visée ; seulement, il a une portée philosophique qu'il n'a pas dans Gen. Indirectement ce terme indique un état antérieur à la succession dont il marque le début.

Le premier verset de l'Évang. johannique se distingue par une remarquable simplicité de style : trois propositions reliées entre elles par la conjonction *et ;* dans chaque proposition, les termes sont unis par le verbe substantif *était*. Mais ce verbe y est employé avec des significations sensiblement différentes ; il marque successivement l'existence, l'inhérence (et indirectement la distinction), l'identité : dès le principe, le Verbe *existait*, *résidait* en Dieu, *était* Dieu. La notion rendue par le terme ἐν ἀρχῇ s'étend à toute la phrase. Le dernier membre du verset, considéré dans le texte grec, offre un exemple typique du style propre au IV[e] Évang. : καὶ θεὸς ἦν ὁ Λόγος. Dans cette proposition, les termes sont transposés ; le prédicat vient avant le verbe. Il en résulte que la proposition commence par le mot qui termine la proposition précédente. Cette tournure facilite les transitions, donne au style une certaine vivacité et sert parfois à mettre un mot en relief. Le changement de signification, que nous signalons à propos du verbe substantif ἦν, se remarque également dans l'attribut θεός. Dans le deuxième membre, ce substantif est pris au sens concret, pour désigner Dieu le Père, comme on le voit clairement par le passage parallèle 1 Jo. 1, 2, où il est dit de la Vie qu'elle *était*

dans le Père, ἦν πρὸς τὸν πατέρα. La préposition πρὸς suivie de l'accusatif équivaut à παρὰ avec le datif (comp. 17,5, παρὰ σοί). Elle ne marque ni mouvement, ni direction ; elle a un sens purement local. L'expression πρὸς τὸν θεόν est corrélative de celle que nous lisons à la fin du prologue, εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός (18) ; dans l'une et l'autre, l'évangéliste veut désigner le séjour éternel, le sein de Dieu, qui est à la fois le point de départ et le terme de la mission du Verbe. Dans le troisième membre, au contraire, le mot θεός a un sens abstrait, comme le prouve l'absence de l'article. En disant qu'il *était Dieu*, l'auteur revendique pour le Verbe les attributs de la divinité. Le verset 2 est une sorte de résumé des déclarations précédentes. Le Verbe une fois défini, l'évangéliste le désigne par le pronom οὗτος. En le rendant par le neutre *hoc*, la Vulgate insinue la portée de ce dernier terme. La pensée, en effet, revient à ceci : voilà ce qu'était, ou tel était le Verbe dès le commencement, c'est-à-dire de toute éternité, non seulement avant son incarnation, mais aussi avant l'origine du monde.

Il est manifeste que, dans ces deux premiers versets, le divin Logos est considéré antérieurement à son incarnation. Cette idée de la préexistence du Verbe fait partie de la théologie johannique, et ce qui est dit ici en deux mots, *au commencement*, est dit en termes plus explicites au chapitre 17, où Jésus, s'adressant à son Père, rappelle la gloire et l'amour qu'il recevait de lui *avant l'origine du monde*, πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι (5), πρὸ καταβολῆς κόσμου (24). Pour le moment, l'évangéliste fait abstraction de ses rapports avec les hommes et, en général, avec le monde créé. Mais, dans la suite du préambule, le développement méthodique de sa pensée l'amène à parler tour à tour de l'action créatrice du Verbe, de ses manifestations dans le monde créé, de ses apparitions passagères et enfin de son incarnation. Son procédé est, comme on le voit, éminemment synthétique et déductif.

Le v. 3 et la première partie du v. 4 dépendent du même sujet, ὁ λόγος. Après avoir, dans les deux premières phrases, affirmé la divinité du Verbe, l'évangéliste complète son aperçu théologique en le montrant dans son rapport avec le monde créé. L'activité productrice du Logos est universelle ; toutes les créatures lui doivent l'être ; c'est par le Logos que tout a commencé d'exister, littéralement *est devenu*, ἐγένετο. Ce dernier verbe s'entend d'une existence reçue, contingente et s'oppose, de ce chef, au verbe substantif employé au ver-

sel premier, ἦν. L'opposition est d'autant plus remarquable que chacun de ces verbes revient trois fois dans un même verset. Si la symétrie est fortuite, du moins l'antithèse est intentionnelle. Dès le début du livre, l'écrivain sacré veut frapper l'esprit du lecteur par un contraste énergique entre l'*Être* du Logos et le *Devenir* des créatures. Exprimée en termes positifs dans la première partie du v. 3, la dépendance des créatures à l'égard du Verbe se retrouve, dans l'autre membre de la phrase, sous une forme négative : *et rien ne fut fait sans lui*. Mais la construction de cette phrase soulève une question de critique textuelle que nous devons examiner.

La difficulté porte sur les deux derniers mots du verset 3, ὃ γέγονεν. Il s'agit de savoir s'ils appartiennent à la phrase précédente, comme le veut le texte reçu, ou à celle qui suit [1]. Saint Ambroise déclare que, de son temps, la leçon qui devait se généraliser dans la suite était répandue parmi les écrivains ecclésiastiques d'Alexandrie et d'Égypte. Mais lui-même ne s'y conforme pas et traduit : *quod factum est in ipso vita erat* [2]. On suppose qu'elle n'a commencé à se vulgariser qu'au temps de saint Jean Chrysostome [3]. En effet, de nombreux manuscrits, dont trois de première marque (Alex., Ephr. et Cantabr.) rapportent les mots ὃ γέγονεν au commencement du verset 4. Cette construction est reproduite par la version syriaque de Cureton et par l'Itala, d'après le *Codex veronensis*. On l'a retrouvée également dans un manuscrit copte, récemment publié par les soins de M. Schmidt, le *Codex brucianus*. La deuxième partie de ce manuscrit contient un ouvrage gnostique, que l'on suppose avoir été rédigé en grec dans la seconde moitié du IIe siècle, vers 160 [4]. Dans cet ouvrage, dont le titre a disparu, le texte qui nous occupe était cité, à en juger par la traduction copte, dans la forme suivante : καὶ ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ, ζωὴ ἐστιν. Ainsi lisaient également les hérétiques des premiers siècles, Naasséens et Valentiniens. Enfin, on invoque en faveur de cette leçon le témoignage d'un grand nombre d'anciens Pères : Irénée, Clément d'Al.,

1. Nous faisons abstraction des variantes de détail, οὐδέν pour οὐδὲ ἕν, Cod. Cant., plusieurs écrits gnostiques et quelques Pères, — ἐστιν au lieu de ἦν, Valentiniens (dans Irén., I, 8, 5), ℵ D, It.
2. *De fide*, III, 6.
3. Holtzmann, *Das Evang. des Joh.*[2] (*Hand-Comm.*), p. 28.
4. *Rev. bibl.*, VI, p. 64.

Théophile, Origène, Tatien, Cyrille de Jér., Cyrille d'Al., Eusèbe, Épiphane, Éphrem, Athanase, Tertullien, Hilaire, Ambroise, Augustin. Tous ces témoins, Pères de l'Église, versions, manuscrits, considérés, soit au point de vue du nombre, soit au point de vue de la valeur intrinsèque, constituent une autorité imposante. Cette autorité, jointe aux considérations que suggère la structure littéraire du prologue, nous porte à accepter comme presque certaine la leçon *quod factum est in ipso vita erat*. Reste à savoir si la phrase ainsi construite offre une signification satisfaisante.

Le texte en question a donné lieu à des commentaires théologiques fort différents. Malgré cela, la plupart des auteurs, qui nous l'ont conservé dans son ancienne forme, s'accordent quant à l'interprétation littérale. Leur traduction se réduit à ceci : « Ce qui fut fait en lui (dans le Logos) était vie. » Les hérétiques ne pouvaient pas manquer d'exploiter ce texte au profit de leurs erreurs, et la tâche pouvait paraître ardue aux écrivains orthodoxes qui entreprenaient de les réfuter sur ce terrain. M. Loisy, qui a remis en honneur la leçon primitive [1], a cru devoir recourir à une interprétation nouvelle : « Ce qui fut fait, en cela était vie. » Dans cette manière de traduire, on entend l'expression « ce qui fut fait » du monde créé et en particulier du genre humain ; quant au terme de « vie », il désigne le Verbe incarné. Ce commentaire est ingénieux. Il sauvegarde à la fois la construction grammaticale consacrée par les témoins des premiers siècles et l'orthodoxie du IV[e] Évang. Malheureusement, il ne répond ni à la terminologie de la phrase, ni à l'esprit du contexte.

D'après la ponctuation recommandée par tous les anciens Pères, la phrase à traduire et à expliquer est celle-ci : ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν. Le terme *ce qui devint*, sans autre détermination, serait une manière étrange de désigner l'humanité ; le mot *vie*, employé sans article, ne peut se rapporter à un être individuel, à un personnage historique ; enfin l'imparfait *était* est ici un verbe souverainement impropre à marquer un fait déterminé, un événement précis, tel que l'apparition du Verbe fait chair. Au contraire, si l'on entend le verbe substantif ἦν d'un état permanent, et si l'on considère le mot ζωὴ comme l'attribut de la proposition désignant la vie en général, on ne fait que reconnaître la

1. *Revue d'hist. et de littér. rel.*, II, p. 49 s.

signification naturelle des termes. C'est ainsi que l'ont entendu saint Augustin et saint Thomas. Au lieu de relier les mots *en lui* à *ce qui fut fait*, ils les rattachent à *était vie*. Ainsi, après avoir dit que tout a été fait par le Logos, l'évangéliste nous apprend qu'avant même d'avoir été créé, le monde existait déjà d'une certaine manière dans le Logos; il « était vie en lui » c'est-à-dire qu'il était éternellement présent à l'intelligence divine. Telle est l'interprétation de saint Augustin[1]. C'est aussi celle que donne saint Thomas[2]. Elle découle naturellement du texte; elle a, en outre, l'avantage de s'adapter à l'enseignement qui domine les premiers versets de l'Évang. et que l'on est convenu d'appeler la « théorie du Logos ».

D'après la leçon que nous avons adoptée, les deux versets 4 et 5 constituent, conjointement avec les deux derniers mots du v. 3, une période grammaticalement indépendante de ce qui précède. Le sens littéral du v. 4 est parfaitement clair; l'expression ἐν αὐτῷ ne peut se rapporter qu'au sujet exprimé dès le début et qui domine toute cette partie du prologue, ὁ λόγος. La phrase entière comprend trois termes, *le Verbe*, *la Vie* et *la Lumière*. Par le premier, elle se rattache à la théorie métaphysique du Logos esquissée dans les versets précédents, tandis que, par les deux autres, elle paraît plutôt contenir un aperçu général de l'histoire évangélique. Dans le IV[e] Évang. en effet, c'est Jésus qui est la lumière des hommes (3, 19; 8, 12; 9, 5; 12, 35-36, 46; comp. 11, 9-10); c'est Jésus qui est la vie (5, 26; 11, 25; 14, 6) et la source de la vie par la foi (20, 31). Quiconque fait profession de le suivre *a la lumière de la vie* (8, 12). Ne dirait-on pas que cette dernière formule explique parfaitement le quatrième verset du prologue? Or, s'il en est ainsi, c'est que les deux passages appartiennent au même ordre d'idées et que, dans l'un comme dans l'autre, il est question du Logos incarné et vivant parmi les hommes. Une considération de ce genre a inspiré sans doute l'interprétation donnée par M. Loisy : « La

1. *Omnia* ergo, *omnia* omnino *per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil*. Sed quomodo per ipsum facta sunt omnia? *Quod factum est, in illo vita est*.... pronuntia sic, *Quod factum est*; hic subdistingue, et deinde infer, *in illo vita est*. Quid est hoc? Facta est terra, sed ipsa terra quæ facta est, non est vita : est autem in ipsa Sapientia spiritaliter ratio quædam qua terra facta est; hæc vita est. *In Joan. Evang.*, tract. I, 16.

2. *Evang. Joan.*, cap. I, lect. I, 5; *Summ. theol.*, p. I[a], q. XVIII, art. IV.

vie et la lumière sont conçues par rapport aux hommes; ce sont les avantages qui leur sont procurés par le Verbe fait chair [1]. » M. Zahn se place au même point de vue, lorsqu'il déclare que le Logos représente le Messie historique, J.-C. [2]. Tel serait le sens du texte si, dans la pensée de l'évangéliste, les manifestations du Logos se bornaient à son incarnation. Mais il n'en est pas ainsi, comme nous le montrerons plus loin. La notion du Verbe est ici conforme à la tradition juive, d'après laquelle l'être divin, qui devait fonder le règne messianique, préludait à son avènement depuis l'origine du monde. Rien n'empêche, par conséquent, de rapporter le v. 4 à la description du Christ préhistorique. D'autre part, certains indices nous invitent à établir ce rapport. C'est, en premier lieu, l'indétermination du mot *vie* employé sans article : *ce qui fut fait était vie en lui.* Ce terme indique la prérogative que Jésus revendique en tant que Fils de Dieu : « de même que le Père a *vie* en lui-même, de même il a donné au Fils d'avoir *vie* en lui-même » (**5**, 26). Lorsqu'il sert à désigner le rôle messianique du Christ, son œuvre de sanctification parmi les hommes, il revêt un caractère concret : *Je suis la Vie* (**11**, 25 ; **14**, 6). En second lieu, la suite des idées énoncées dans cette première partie du prologue s'oppose à ce que le v. 4 s'applique au Verbe fait chair. Les versets 4 et 5 sont reliés entre eux par la conjonction καὶ, qui marque un ordre de succession entre les faits qui y sont exprimés. Or, de l'avis de tous les commentateurs, le v. 5 concerne le fait de l'incarnation; c'est qu'il n'en a pas été question auparavant. Une troisième observation, encore plus significative, est tirée de la différence des temps : tandis qu'au v. 4 l'imparfait ἦν indique un état habituel, au v. 5, le présent φαίνει vise un événement particulier. Enfin, quatrièmement, la marche des idées suit, dans le prologue, une progression régulière : Verbe, Vie et Lumière. Dans les versets 4 et 5, chacun de ces deux derniers termes est répété deux fois. De la vie, il est dit d'abord qu'elle était dans le Verbe (4^a), puis qu'elle était la lumière des hommes (4^b) ; de la lumière, il est dit d'abord qu'elle était identique à la vie (4^b), puis qu'elle luit dans les ténèbres (5^a). De même que pour être lumière, pour se manifester, le

1. *Revue d'hist. et de litt. rel.*, II, p. 54.
2. « Auch **1**, 4-5 ist von nichts anderem als von Jesus die Rede. » *Einl. in das N. T.*, II, p. 535.

Verbe doit, au préalable, avoir la vie, de même, pour luire dans les ténèbres, il doit, au préable, être lumière. Avant de s'incarner, le Logos est donc la lumière des hommes pour ainsi dire en puissance; les manifestations fugitives dont il a favorisé le peuple hébreu ne sont que de vagues lueurs qui font présager les clartés du jour. Ces mêmes idées exposées à un point de vue plus général, constituent comme le fonds doctrinal du IV[e] Évang. Cette relation entre le divin Logos et l'humanité se retrouve en plusieurs endroits du livre : en adhérant à la *lumière*, en s'attachant à la personne de Jésus, on entre en communication avec le principe de la *vie* surnaturelle, on devient enfant de Dieu, car Jésus reçoit la vie du Père pour la communiquer aux croyants : « Celui qui me suit ne marche pas dans les ténèbres, mais il aura *la lumière de la vie.* » (8, 12.) Ainsi, par la lumière, on obtient la vie, parce que, dans l'ordre de la connaissance, le Verbe est lumière avant d'être vie, bien que, dans la réalité, il soit à la fois l'une et l'autre : *et la vie était la lumière des hommes*. Nous venons d'établir le rapport que nous croyons exister entre les notions fondamentales exprimées au v. 1. Il nous reste à en déterminer, autant que cela est possible, la signification précise.

Comme on a déjà pu le remarquer, les expressions *vie* et *lumière* se rapportent à un même objet. On constate aisément qu'elles entrent en opposition avec celles de *mort* et de *ténèbres*. Pour ce dernier terme, l'antithèse est manifeste dès le v. 5. L'évangéliste aurait-il en vue le *Fiat lux* de Gen. 1, 3, et concevrait-il le Logos comme principe vivifiant par rapport à l'action créatrice du cinquième et du sixième jour (Gen. 1, 20-31) ? M. Resch croit découvrir dans le texte johannique une allusion de ce genre[1]. Après ce qui vient d'être dit de la tradition juive concernant le Verbe, il est assez naturel d'admettre que le récit génésiaque a exercé une certaine influence sur l'association des concepts correspondants aux mots Logos, Vie et Lumière. C'est par sa *Parole* qu'Élohim a produit la lumière (Gen. 1, 3) ; c'est par sa *Parole* qu'il a fait sortir du chaos les êtres vivants, les animaux destinés à peupler les mers, la terre et le ciel. Ce même Verbe, qui a produit les créatures, les vivifie et les éclaire. Mais c'est surtout pour les hommes qu'il est un principe de lumière et de vie : « ... et

1. *Das Kindheitsevangelium*, p. 243.

les enfants des hommes, dit le Psalmiste (Ps. XXXVI Sept. XXXV, 8b-10) s'abritent à l'ombre de tes ailes; ils s'enivrent des bienfaits de ta maison, tu les abreuves du torrent de tes délices. *Car en toi est la source de vie et dans ta lumière nous voyons la lumière.* » Aux Israélites il procure un bienfait spécial; par sa *Parole*, Iahvé leur dicte sa loi, les guide et les soutient : « Ta parole (דברך Sept. ὁ νόμος σου, ta Loi) est un flambeau pour mes pas et une lumière pour mes démarches. » (Ps. CXIX Sept. CXVIII, 105). Ainsi la notion de lumière, d'abord associée à l'idée de Dieu Créateur, s'adapte également, dans la théologie de l'A. T., aux idées de Dieu Providence et de Dieu Législateur. Faut-il s'étonner, après cela, de la retrouver chez les prophètes, mise en rapport avec les espérances messianiques? Le grand prophète de l'exil y trouve l'expression caractéristique de ses aspirations humanitaires : tandis que les ténèbres couvrent la terre et que l'ombre enveloppe les peuples, la gloire de Iahvé brille sur Israël, et les nations, attirées par l'éclat de cette lumière, accourent en foule vers la cité de David, comme à l'unique source de salut[1]. Iahvé relève son peuple pour qu'il éclaire les gentils, pour qu'il étende jusqu'aux extrémités du monde son influence salutaire[2]. Iahvé n'est-il pas le Dieu unique? N'est-ce pas lui qui a produit le ciel et la terre, la lumière et les ténèbres[3]? Maintenant va sortir de sa bouche une parole de salut; assez longtemps les hommes ont été plongés dans la nuit. Dans sa miséricorde, il va les favoriser d'une clarté divine, leur donner un libérateur. Dès ce moment, l'ère messianique est conçue en Israël comme le triomphe de la lumière et de la vie sur l'obscurité et la mort. Les cantiques de Zacharie et de Siméon (Lc. 1, 79; 2, 32) montrent jusqu'à quel point cette conception était enracinée dans l'esprit des Juifs. Ce vieil idéal prophétique doit se réaliser en Jésus; et, en effet, il domine l'histoire de la prédication évangélique. Pour les écrivains du N. T., le Christ est la lumière des gentils autant que le Sauveur d'Israël. Dès le début de son ministère, Jésus apparaît, selon l'expression d'Is. (9, 1), comme une lumière qui se lève sur les nations couchées à l'ombre de la mort (Mt. 4, 16). A l'exemple du Maître,

1. Is., 60, 1-5.
2. *Ibid.*, 42, 6; 49, 6.
3. *Ibid.*, 45, 7, 18.

les apôtres, repoussés par les juifs, se tournent du côté des païens pour leur apporter le flambeau de l'Évangile et réaliser l'antique vision, où les prophètes annonçaient la venue de Celui qui devait éclairer toutes les nations de la terre (Act. Ap., 13, 47 = Is. 49, 6). C'est en se plaçant à un point de vue analogue et en obéissant à la conception traditionnelle, que l'auteur du IVe Évang. a pu dire du Logos : *Et la vie était la lumière des hommes.*

Au v. 5, la doctrine du prologue fait un pas décisif. L'auteur sort du domaine des spéculations transcendentales pour entrer dans celui des faits. Après avoir dit, au verset précédent, que le Logos *était* la lumière des hommes, il déclare maintenant que la Lumière *luit* dans l'obscurité. Le présent φαίνει a trait à un événement déterminé ; ce temps est évidemment employé pour donner plus de vivacité et de précision au discours. Il est d'autant plus significatif que, dans la suite du verset, le verbe est au prétérit, κατέλαβεν. S'il était question d'un état, il y aurait concordance de temps entre les deux membres de phrase, soit que l'auteur, poursuivant l'idée émise au v. 4, employât le passé (ἦν φαίνων, comp. 5, 35, κατέλαβεν), soit que, se plaçant au point de vue actuel, il s'exprimât au présent (φαίνει, καταλαμβάνει)[1].

Celui qui lirait pour la première fois le IVe Évang. ne pourrait deviner le sens de l'allusion contenue au v. 5 du prologue. Mais un lecteur tant soit peu familiarisé avec les écrits johanniques ne tarde pas à reconnaître qu'il s'agit de la manifestation du Verbe dans la chair. Une question se pose cependant : s'agit-il de la naissance du Sauveur et des prodiges qui accompagnèrent son apparition dans le monde, ou bien l'évangéliste a-t-il en vue l'ensemble de sa vie ter-

1. Quelques anciens auteurs ont tenté de faire disparaître la discordance des temps, qu'ils considéraient sans doute comme une anomalie. Les uns ont fait accorder le premier verbe avec le second et ont rendu φαίνει par un prétérit. Ainsi a traduit l'auteur de la version syriaque curetonienne. Tatien avait adopté cette même traduction, comme on le voit par les citations de S. Aphraate et de S. Éphrem. Mais, c'est là une traduction libre et incorrecte, puisque les textes grecs sont unanimes à donner la leçon φαίνει (Zahn, *Geschichte des neut. Kanons*, I, p. 401 s.). D'autres ont fait accorder le second verbe avec le premier, en substituant le présent καταλαμβάνει à l'aoriste κατέλαβε. On trouve la phrase ainsi modifiée dans Clément d'Alex., *Paed.*, I, 6, 28 ; II, 9, 79 ; 10, 99. Ces modifications, qu'elles soient réfléchies ou involontaires, reposent sur une intelligence superficielle du texte.

restre ? Si l'on ne considère que le premier membre de phrase, l'esprit se reporte assez naturellement au début de l'Évang. de saint Luc et on se rappelle la clarté soudaine qui brilla au milieu de la nuit, tandis que l'ange du Seigneur annonçait aux bergers la naissance du Messie (Lc. 2, 8-12). Mais on doit tenir compte de la seconde partie du verset, et alors on reconnaît qu'il ne saurait être question de la nuit de Noël, où les voix angéliques proclamèrent le règne de la paix (Lc. 2, 14). On s'aperçoit qu'il s'agit, au contraire, d'opposition et de lutte et, si l'on cherche dans la suite du livre l'explication du texte, on est frappé de la déclaration contenue 3, 19 : *la lumière vint dans le monde et les hommes préférèrent l'obscurité à la lumière.* Il suffit de rapprocher les deux passages : le parallélisme saute aux yeux.

Nous savons ce qu'il faut entendre par *lumière*. Avant de préciser davantage la signification du mot *obscurité* (ἡ σκοτία), il nous faut déterminer le vrai sens du verbe κατέλαβεν. Le rapprochement que nous venons de faire indique déjà le sens de ce terme, et nous n'y insisterions pas davantage, si nous n'y étions invité par un travail récent. Dans son étude sur le prologue, M. Loisy donne au deuxième membre du v. 5 un sens étranger au parallélisme que nous signalons : ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν doit se rendre, selon lui, par : *l'obscurité ne l'a point arrêtée*[1]. En conséquence, le contenu du verset se réduit à ceci : « Le Verbe, qui était au commencement en Dieu et par qui le monde a été fait, a paru dans le monde, apportant la vie éternelle, sans que les ténèbres aient pu l'empêcher de faire ici-bas son œuvre de lumière[2]. » La nuance que l'on attribue ici au verbe καταλαμβάνειν se rencontre, il est vrai, dans le IV[e] Évang. précisément à propos des ténèbres : *Marchez tandis que vous avez la lumière*, dit Jésus s'adressant aux Juifs (12, 35), *de peur que l'obscurité ne vous*

1. *Rev. d'hist. et de litt. rel.*, II, p. 57 s.

2. *Ibid.*, p. 60. S. Éphrem paraît avoir entendu ce texte de la même manière : « Et hæc lux in tenebris lucebat, et tenebræ eam *non vicerunt.* » Mais cette traduction ne répond pas à la leçon primitive du Diatessaron, dont se servait le diacre d'Édesse. En effet, les deux versions syriaques, Cur. et Pesch., qui sont certainement apparentées avec la concordance de Tatien, rendent le verbe κατέλαβε dans le sens de *comprehendit* et non de *vicit.* En outre, S. Aphraate, citant le prologue du IV[e] Évang. lui aussi d'après le Diastessaron, traduit : *la lumière a lui dans l'obscurité, et l'obscurité ne l'a point saisie.*

saisisse (ἵνα μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ), *car celui qui marche dans l'obscurité ne sait pas où il va*[1]. On remarquera que, dans ce dernier passage, le terme d'*obscurité* n'offre pas exactement la même acception que dans le verset dont nous nous occupons. Dans la bouche du Sauveur, cette expression équivaut à celle de *nuit*; les ténèbres sont conçues directement par rapport au phénomène naturel; c'est le milieu privé de lumière, dans lequel il est difficile d'agir. Dans le prologue, au contraire, les ténèbres désignent, par métonymie, les hommes plongés dans la nuit; la *Lumière* et l'*Obscurité* sont personnifiées. Au Verbe-Lumière, l'évangéliste oppose les hommes endurcis, qui sont restés insensibles à l'éclat des miracles. Cette remarque réduit le prétendu parallélisme à une simple analogie d'expressions. Le mieux est donc de maintenir l'interprétation commune et de voir, dans le cinquième verset du prologue, l'idée dominante du livre : Dieu s'est manifesté en Jésus et les enfants des ténèbres se sont montrés réfractaires à cette manifestation. Ces hommes qui préfèrent l'obscurité à la lumière, qui sont-ils? La suite du livre nous renseigne sur ce point. Ce sont les ennemis du Sauveur, c'est-à-dire, comme on le voit par la discussion reproduite au chap. 8, les fils du diable (8, 44); les descendants d'Abraham (8, 37); en un mot, ce sont les « Juifs ». Ainsi, dès le prologue, se dessine ce que l'on pourrait appeler l'*antijudaïsme* du IVe Évang.

Nous pouvons réduire à quelques points fondamentaux le contenu de ces cinq premiers versets : 1° Le Logos considéré dans sa préexistence éternelle (1-2). 2° Le Logos dans ses rapports avec le monde (3-4); *a*) son action créatrice (3); *b*) sa manifestation par ses œuvres et par les théophanies de l'Ancienne Loi (4). 3° Le Verbe-Lumière, principe de la révélation chrétienne (5).

Après l'analyse qu'on vient de lire, on ne sera pas peu surpris, sans doute, de voir un critique de valeur, tel que M. Zahn, affirmer que le prologue du IVe Évang. ne contient aucune théorie du *Logos*, que l'expression ὁ λόγος est simplement synonyme de ὁ Χριστός et désigne le Messie considéré dans son rôle historique, abstraction faite de son

1. On pourrait invoquer aussi l'exemple des auteurs profanes, d'Hérodote en particulier, qui emploie l'expression καταλαβεῖν τὸ πῦρ dans le sens d'arrêter, d'éteindre le feu, I, 87.

existence antérieure [1]. Le raisonnement du professeur d'Erlangen nous paraît au moins singulier. Le terme dont il s'agit doit se rattacher, dans l'esprit de saint Jean, à une conception unique. Or, dans I Jo., et dans Apoc. (ὁ λόγος τῆς ζωῆς I Jo. 1, 1; ὁ λόγος τοῦ θεοῦ Apoc. 19, 13) il se rapporte à la personne de Jésus. Le sens doit être le même dans les premiers versets de l'Évang. [2]. C'est en vain, ajoute-t-il, que l'on a coutume d'appuyer l'interprétation métaphysique sur le sens général du prologue. Si l'évangéliste dit que « le *Logos* était au commencement » (1, 1), que « le *Logos* se fit chair » (1, 14), d'une part il ne nous dit pas où et quand Jésus a reçu cette dénomination, d'autre part il ne prétend pas établir entre la chair et le Verbe une opposition accentuée [3]. D'ailleurs ce sont les Gnostiques qui, les premiers, ont imaginé de voir dans le prologue du IV[e] Évang. une théorie du *Logos*. Les écrivains orthodoxes antérieurs à saint Justin n'en ont aucune idée [4]. La plupart de ces remarques, prises séparément, sont justes. Elles n'en constituent pas moins un raisonnement faux ; je veux dire que, dans l'argumentation de M. Zahn, la conclusion n'est pas en rapport avec les prémisses. Ici, comme toujours, le professeur d'Erlangen recueille les principales données du problème ; mais il les combine mal. On peut lui savoir gré de son érudition tout en condamnant sa logique. Pour ne pas discuter en détail ses assertions, nous nous bornerons à lui opposer l'analyse que nous venons de faire des trois premiers versets. M. Zahn reconnaît que l'évangéliste affirme l'identité du Christ et du *Logos*. Il s'ensuit que tout ce qui convient au *Logos* s'applique également au Christ. Or, au sujet du *Logos*, l'évangéliste affirme expressément son existence éternelle et son action créatrice. Par conséquent, cette doctrine fait partie de son enseignement christologique. Il est vrai que la christologie johannique ne se borne pas là ; elle s'étend à l'histoire du *Logos* incarné [5]. Les termes ὁ λόγος et ὁ Χριστός ne sont donc pas exactement synonymes, comme le prétend M. Zahn. Le premier a une portée plus restreinte, une signification spéciale. On a donc raison de dire que le début du IV[e] Évang. contient, au sens spécifique du mot, une théorie du *Logos*, une doctrine du Verbe. C'est ce que les commentateurs ont toujours reconnu ; c'est ce que saint Basile déclare en propres termes.

1. « Also ist ὁ λόγος ein Name, nicht des präexistenten Christus als solchen, sondern gerade des fleischgewordenen. » *Einl. in das N. T.*, II, p. 537.
2. *Op. cit.*, II, p. 538.
3. *Op. cit.*, II, p. 545, note 5.
4. *Op. cit.*, II, p. 544, note 4.
5. *Rev. bibl.*, VIII, p. 232 ss.

Dans son homélie xvie, l'évêque de Césarée, se conformant à la tradition des premiers siècles, se sert des premiers versets du IVe Évang. pour réfuter l'erreur des Ariens et démontrer la génération éternelle du Verbe : « Saint Jean, dit-il, voulant nous enseigner ce qui concerne la théologie du Fils de Dieu, a débuté en remontant au principe de toutes choses. » Déjà les apologistes du IIe siècle avaient développé à leur manière l'idée du *Logos* préexistant[1] et, même avant eux, saint Ignace, se basant sur les premiers versets de notre Évang., avait enseigné en propres termes l'existence éternelle du Verbe distinct du Père[2]. M. Zahn cite à l'appui de son opinion l'étude que M. Baldensperger a récemment publiée sur le prologue du IVe Évang., et il y renvoie le lecteur. Qu'il nous soit permis de renvoyer, à notre tour, à la critique et aux explications que nous avons données au sujet de ce travail[3].

En lisant les trois premiers versets du prologue, on constate de prime abord que la notion du *Logos* est en rapport étroit avec le fait de la création universelle. Ce n'est donc pas sans raison que M. Holtzmann attribue l'origine de cette idée au besoin d'intermédiaire entre l'idée abstraite de Dieu, et celle du monde créé[4]. Cette conception, qui a des racines dans les plus anciennes traditions d'Israël, paraît avoir été fort répandue parmi les philosophes païens au premier siècle de notre ère. On ne saurait contester le rôle que joua la philosophie grecque, dès les premiers temps chrétiens, dans l'expression des nouvelles croyances, pas plus qu'on ne saurait contester l'influence qu'exerça la spéculation péripatéticienne sur l'enseignement dogmatique du moyen âge. On a souvent rapproché le *Logos* philonien du *Logos* johannique. Il y a entre les deux notions la différence qui sépare une abstraction vague d'une réalité précise. Le *Logos* de l'Évang. est éternel et consubstantiel à Dieu ; incréé, il possède la puissance créatrice, qui est l'attribut propre de la divinité. Le *Logos* philonien apparait bien comme une hypostase distincte du Dieu suprême[5], mais sa

1. Saint Justin, *Dial. c. Tryph.*, 127-128 ; Tatien, *Or. contra Græc.*, 5 ; Athenagore, *Legat.*, 10 ; Théophile d'Antioche, *Ad Autol.*, II, 22.

2. Ad Magn. : ὅς (Ἰησοῦς Χριστὸς) πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ γεννηθεὶς ἦν λόγος θεὸς, μονογενὴς υἱός (6, 1). — ὅτι εἷς θεός ἐστιν ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών, ὅς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν (8, 2).

3. *Rev. bibl.*, VIII, p. 151 ss., 232 ss.

4. « Von Haus aus hat der Logosbegriff seinen Ursprung in den Bedürfniss nach Vermittelung des abstracten Gottesbegriffes mit der Welt. » *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, II, p. 392.

5. Il a les attributs de la divinité : il est supérieur aux êtres créés (I,

substance est différente de la substance divine[1]; c'est un être intermédiaire entre Dieu et le monde; il est l'instrument par lequel Dieu entre en contact avec la matière[2]. Ajoutons qu'il ne reflète en rien l'idée messianique et ne se rattache, ni de près, ni de loin, au fait de l'incarnation[3]. Enfin, il convient d'observer que, chez le philosophe alexandrin, Dieu, le *Logos* et le monde constituent une sorte de trinité hiérarchique, dont les écrits johanniques et en général les écrits du N. T., n'offrent pas la moindre trace. Et cependant, nonobstant cette profonde divergence dans la doctrine, les écrits de Philon se rapprochent des livres canoniques dans la terminologie. On est frappé d'y rencontrer, à propos du *Logos*, des expressions comme celles-ci : ὁ πρωτόγονος υἱός[4], ὁ πρεσβύτατος υἱός[5]. Une particularité remarquable, c'est que le mot δύναμις y est employé comme synonyme de λόγος.

Dans l'épître aux Hébr., l'auteur insiste sur ce point, que le Fils de Dieu, auteur de la création universelle, est supérieur aux anges (1), et la puissance créatrice, qu'il attribue au Fils de Dieu, il l'attribue également à la *parole divine*. La parole de Dieu a présidé à l'arrangement de l'univers (κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ 11, 3); *car le verbe de Dieu est vivant et efficace* (ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἐνεργής 4, 12)[6]. Or il est incontestable que l'épître aux Hébr. renferme la doctrine de saint Paul combinée avec la spéculation alexandrine. D'autre part, il est hautement probable, sinon certain, que son auteur était versé dans la connaissance des œuvres de Philon. Enfin les commentateurs s'accordent à placer la date de sa composition entre l'année 60 et l'année 70. Ces circonstances nous invitent à voir dans l'épître aux Hébr. le trait d'union qui relie le IV[e] Évang. aux philosophes d'Alexandrie, particulièrement à Philon († 40). Les données que nous trouvons disséminées dans ce document et noyées dans

p. 121), éternel (I, p. 330, 332; II, p. 604), immense (II, p. 604, 606, 655). — Nous citons d'après l'édition Mangey.

1. Il est comme une émanation de la substance divine, un « second Dieu » (I, p. 625), une « image de Dieu » (I, p. 6, 419, 427, 561, 656); II, p. 225). Parfois, il paraît représenter simplement la cause exemplaire de l'univers et se réduire à un être de raison (I, p. 4-5).

2. I, p. 162; II, p. 225.

3. « Philon n'a pas l'idée du Messie et n'établit aucun rapport entre son *Logos* et l'être divin rêvé par ses compatriotes de Palestine. Il ne sort pas de l'abstrait. » Renan, *L'Église chrétienne*, p. 67.

4. I, p. 414, 427, 653.

5. I, p. 414, 427, 562.

6. La comparaison des textes nous permet d'établir l'équation suivante, ὁ λόγος 4, 12 = ῥῆμα 11, 3 ; or ῥῆμα 11, 3 = υἱός 1, 2 ; donc ὁ λόγος 4, 12 = υἱός 1, 2.

des périodes obscures, nous les rencontrons dans le prologue du IVe Évang., formulées avec ordre, en termes clairs et précis.

Pour compléter ce rapprochement, il nous reste à appeler l'attention du lecteur sur le passage Col. **1**, 12-20. Ce morceau contient les expressions les plus saillantes du prologue johannique : φῶς, σκότος, πλήρωμα, πάντα δι' αὐτοῦ. La même terminologie se retrouve en divers endroits de l'épître aux Éphésiens. Or, il convient de se rappeler ici l'épisode raconté dans Act. Ap. **18**, 24-**19**, 6. Il est dit en cet endroit qu'un nommé Apollos, Alexandrin d'origine, homme d'un grand talent et très versé dans les Écritures, alla à Éphèse, en l'absence de Paul ; il y prêcha d'abord le baptême de J.-B., puis, grâce aux soins de Priscille et d'Aquila, il fut initié à la vraie doctrine de J.-C. Il exerça, paraît-il, une influence considérable et il dut laisser des traces de son passage parmi les chrétiens d'Asie. Cela se passait probablement au printemps de l'an 54. Après le départ d'Apollos, saint Paul vint à Éphèse, où il séjourna deux ans. Il n'est pas douteux que, durant ce séjour, il ne se soit mis au courant des doctrines que le philosophe d'Alexandrie venait d'importer dans la chrétienté d'Éphèse et il est tout naturel de supposer que plus tard, écrivant sa lettre aux habitants de Colosses, en même temps que la circulaire destinée aux différentes chrétientés d'Asie, connue aujourd'hui sous le nom de lettre « aux Éphésiens », il adapta son enseignement à la terminologie qu'Apollos d'Alexandrie avait vulgarisée à Éphèse. L'opinion qui attribue Hebr. à Apollos ne manque pas de vraisemblance. En tout cas, la venue de ce personnage à Éphèse et l'impression profonde qu'il y produisit nous fournissent un lien historique qui nous permet de rattacher la métaphysique du IVe Évang., en particulier la théorie du *Logos*, à la spéculation des philosophes alexandrins[1]. Mais, si ces considérations nous expliquent l'emploi du mot λόγος dans la littérature sacrée, elles ne nous en dévoilent pas la portée doctrinale. Cette expression, que les philosophes alexandrins ont répandue dans le public, a son fondement réel dans l'enseignement théologique de l'A. T. Et c'est ce qui nous explique pourquoi les écrivains de la nouvelle Alliance l'ont si facilement adoptée.

Il est incontestable que, dans le prologue du IVe Évang., le *Logos*

1. Nous supposons que le IVe Évang. a été rédigé à Éphèse ou, au moins, en Asie. Les tentatives que l'on a faites pour ébranler cette opinion, restent vaines. On pourrait encore expliquer l'emploi du mot λόγος dans les écrits johanniques en disant que l'apôtre Jean l'avait apporté de Jérusalem, où il était connu grâce aux Juifs hellénistes, en particulier grâce aux Juifs alexandrins qui avaient une synagogue dans cette ville (Act. Ap. **6**, 9).

représente le Messie en tant qu'hypostase divine. Comme tel, il est un héritage de la tradition théologique des Juifs. Dès la première page de Gen., nous apprenons que tout a été créé par la parole de Dieu : « Et Élohim dit... » (Gen. 1, 3, 6, 9, 11, etc.). Et l'auteur nous montre le commandement divin agissant de concert avec « le souffle de Dieu » qui « reposait sur les eaux », exerçant son opération fécondante. On peut dire que ces données primitives contiennent en germe toute la théorie du *Logos*. Nous les retrouvons dans les monuments postérieurs de la littérature hébraïque, où elles se précisent graduellement. Considérons en premier lieu les Psaumes, dont il est difficile de déterminer la date exacte. Tantôt, comme dans le récit génésiaque, le verbe et le souffle de Dieu sont associés en une même action créatrice : « Les cieux ont été faits par la parole de Iahvé, et toute leur milice par le souffle de sa bouche. » (Ps. XXXIII Sept. XXXII, 6). Tantôt, c'est Iahvé qui, guidant les Hébreux dans le désert, « leur envoie son Verbe pour les sauver et les préserver de la ruine. » (Ps. CVII Sept. CVI, 20). Dans les livres sapientiaux, l'hypostase divine, qui met en communication le ciel avec la terre, apparaît en général sous le nom de *Sagesse*. Déjà dans Prov. 8, elle décrit elle-même la magnificence de ses bienfaits. Un lecteur superficiel pourrait ne voir là qu'une prosopopée. Cependant, si l'on considère les dix versets 22-31, il est difficile de réduire ce passage à une simple figure de rhétorique. Avant l'existence du monde, de toute éternité, la Sagesse était avec Dieu (22-23) ; Elle assistait au conseil divin, dressant le plan de l'univers ; puis, Elle présidait à l'œuvre créatrice, quand Dieu produisait la terre, posait les fondements de la voûte céleste, façonnait les mers et les continents. Le livre de Job nous donne un résumé de cette description (28, 12-28). L'Ecclésiastique reprend, en les développant, ces mêmes aperçus. Dès le chap. **1** du livre, Sirach parle de la Sagesse comme d'un être produit antérieurement à tout le monde créé : προτέρα πάντων ἔκτισται σοφία (**1**, 4). Puis, au chap. **24**, c'est la Sagesse Elle-même qui fait sa propre apologie, comme dans Prov. **8**. Seulement dans le livre de Sirach, Elle affirme avec plus de précision son caractère transcendant : « Je suis sortie, dit-Elle, de la bouche du Très-Haut[1].... Avant le temps, dès le principe, Dieu m'a produite, et je persisterai éternellement[2]. » Mais c'est sur-

1. ἐγὼ ἀπὸ στόματος ὑψίστου ἐξῆλθον (**24**, 3).

2. πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέν με, καὶ ἕως αἰῶνος οὐ μὴ ἐκλίπω (**24**, 9). Ce verset reproduit, en la complétant, la pensée exprimée **8**, 22-23 :
יהוה קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז : מעולם נסכתי מראש מקדמי־ארץ :
Rapprocher de ces textes la doctrine de la λογικὴ δύναμις exposée par saint

tout dans le livre de la Sagesse que son caractère hypostatique s'affirme avec netteté. Elle y apparaît comme un être transcendant et vraiment personnel, comme l'assesseur, le parèdre de Dieu[1]. Elle y est intimement liée au souffle divin[2]; Elle a participé à la création universelle[3]. L'auteur se plaît à décrire sa nature; la précision de son langage dénote une prétention à l'exactitude philosophique. Il dépeint la Sagesse comme un souffle de la puissance de Dieu et une pure émanation de sa gloire[4], comme le resplendissement de sa lumière éternelle, miroir de sa puissance et image de sa bonté[5]. Une et immuable, Elle a le pouvoir de tout produire et de tout changer[6]. Il est manifeste que nous sommes ici en présence de la spéculation alexandrine. Toute cette doctrine concernant la Sagesse se trouve condensée dans la longue période, par laquelle débute l'épître aux Hébr., en particulier dans le verset 1, 3.

Il nous reste à signaler le dernier point de cet enseignement, la pensée qui, marquant le terme de l'évolution que nous venons de retracer et le point de départ d'une doctrine nouvelle, constitue le trait d'union entre la théologie de l'A. T. et la christologie johannique. Nous le trouvons à la dernière page de Sap. qui est aussi, dans l'ordre du temps, la dernière page de l'A. T. L'être divin, que l'auteur a décrit sous le nom de *Sagesse*, apparaît sous un vocable nouveau : ὁ παντοδύναμός σου λόγος ἀπ' οὐρανῶν ἐκ θρόνων βασιλείων ἀπότομος πολεμιστὴς εἰς μέσον τῆς ὀλεθρίας ἥλατο γῆς (18, 15)[7]. Ce *tout-puissant Logos*, qui descend de son trône pour venir exercer la justice sur la terre, désigne la Sagesse, parèdre de Dieu, dont l'auteur a plus haut fait l'éloge (8—9), τὴν τῶν σῶν θρόνων πάρεδρον σοφίαν (9, 4). C'est la parole créatrice d'Élohim, mentionnée

Justin *Dial. c. Tryph.*, 61 et par Tatien, *Discours contre les Grecs*, 5. On sait que Tatien était élève de Justin et que ce dernier était très versé dans la littérature et la tradition juives. Nous laissons de côté le verset 1, 5 de la traduction latine de Eccli., parce que la plupart des auteurs y voient une interpolation.

1. τὴν τῶν σῶν θρόνων πάρεδρον σοφίαν (9, 4).

2. βουλὴν δέ σου τίς ἔγνω, εἰ μὴ σὺ ἔδωκας σοφίαν καὶ ἔπεμψας τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἀπὸ ὑψίστων; (9, 17).

3. ἡ γὰρ πάντων τεχνῖτις (7, 22).

4. ἀτμὶς γάρ ἐστιν τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως, καὶ ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής (7, 25).

5. ἀπαύγασμα γάρ ἐστιν φωτὸς ἀϊδίου, καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας, καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ (7, 26).

6. μία δὲ οὖσα πάντα δύναται, καὶ μένουσα ἐν αὐτῇ τὰ πάντα καινίζει (7, 27).

7. Ce texte mérite d'être rapproché de Hebr. 4, 12.

au début de Gen. qui, envisagée comme Sagesse divine dans les livres sapientiaux, reçoit, chez les juifs alexandrins, le nom de *Logos*, que les rabbins ont adopté et dont ils ont fait le *Memera* des targums chaldaïques.

Une remarque très importante pour l'exposé que nous venons de faire, c'est que les passages sur lesquels s'appuie notre démonstration sont étroitement reliés entre eux. Le rapport qui les unit n'est pas seulement logique; il est matériel. Les auteurs, outre qu'ils sont les représentants d'une même doctrine, dépendent l'un de l'autre à des degrés divers. Le psalmiste et l'auteur du livre de Job, parlant du Verbe créateur, se réfèrent à Gen. 1. L'auteur des Prov. amplifie le tableau, sans perdre de vue le récit primitif, qui lui sert de canevas. Eccli. reprend, en la modifiant, la description des Prov. Enfin l'auteur de Sap. reproduit à son tour la théorie de la *Parole-Sagesse*, qu'il puise dans les œuvres de ses devanciers, et l'adapte à la spéculation et à la terminologie des philosophes alexandrins. Le christianisme trouvait ainsi la notion du *Logos* dans ses antécédents historiques. En l'adoptant, les écrivains du N. T. n'avaient qu'à la recevoir de la tradition juive, comme un héritage en quelque sorte naturel. Inutile pour eux de la chercher dans les monuments de la philosophie païenne; il leur suffisait, pour la trouver, d'ouvrir leurs livres saints.

Si maintenant on nous demande ce que la théorie du *Logos* doit à la spéculation alexandrine, la réponse sera facile. Il est incontestable qu'au sein de l'école d'Alexandrie, la théologie juive et la philosophie grecque ont réagi l'une sur l'autre et se sont combinées. Discerner, dans les théories issues de cette combinaison, l'apport exact de chacune d'elles, serait une tâche difficile et délicate. Mais il est une chose que l'on peut affirmer sans crainte d'erreur. C'est que le platonisme alexandrin, le *philonisme*, exerça sur la dogmatique des premiers âges chrétiens une influence analogue à celle qu'exerça, au moyen âge, la philosophie péripatéticienne sur la théologie scolastique. Le christianisme n'est redevable ni à Platon, ni à Aristote, d'aucun des articles de son symbole. Mais ces deux philosophes ont tour à tour présidé à l'expression et à la systématisation de ses croyances.

D'après cela, il est aisé de comprendre comment un évangéliste a pu recevoir d'Alexandrie ce terme de λόγος, qui était destiné à jouer un si grand rôle dans la théologie chrétienne. C'est que le concept exprimé par ce mot plonge ses racines jusque dans les plus anciens documents de la littérature sacrée.

Que le quatrième évangéliste, en employant ce terme, prétende lui donner une signification conforme à l'usage biblique traditionnel, cela

ressort clairement de la comparaison que l'on a établie entre le début de son livre et les premiers versets de Gen. La formule initiale est exactement la même de part et d'autre ; *au commencement* (Jo. ἐν ἀρχῇ ; Gen. בראשית LXX ἐν ἀρχῇ) ; de part et d'autre, universalité de l'action créatrice (Jo. 1, 3 ; Gen. 1, 1) ; enfin, de part et d'autre, c'est la Parole qui produit l'univers : le Verbe par qui tout a été fait nous reporte à la formule de Gen. : « Et Dieu dit ». Les chrétiens d'Alexandrie attribuaient aux premiers versets de Gen. une portée messianique. La version des Sept. nous a conservé une trace remarquable de cette croyance. Le verset 8 du psaume XL (Sept. XXXIX), où nous lisons, d'après l'hébreu : « alors j'ai dit : me voici ; *dans le rouleau du livre*[1] il est écrit de moi... » a été traduit : τότε εἶπον· ἰδοὺ ἥκω, ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ. L'intention christologique se révèle dans ce texte d'une manière évidente ; elle est particulièrement saisissable au verset qui précède, où le mot *corps* (σῶμα) a été substitué au mot *oreilles* (אזנים). Ce sont là sans doute des retouches faites par une main chrétienne à la version primitive. L'auteur de l'épître aux Hébreux reproduit ce passage d'après la version alexandrine (10, 5-7) et en tire un argument en faveur du sacerdoce de J.-C. Il suppose, lui aussi, qu'il est question du Verbe et de son rôle messianique *en tête de la Loi*. Quoi d'étonnant, dès lors, à ce que l'auteur du IVe Évang., qui a des attaches visibles avec l'épître aux Hébr. et, par elle, avec la théologie d'Alexandrie, ait à son tour reconnu la personne du Verbe dans le récit biblique de la création ? En se plaçant à ce point de vue, il ne se faisait pas seulement l'interprète d'une école ; il se faisait l'écho fidèle de la plus antique tradition, d'après laquelle le Verbe de Dieu était un agent essentiel de la cosmogonie. Aussi a-t-il pu dire du *Logos* : tout a été fait par Lui et sans Lui rien n'a été fait.

2° 1, 6-11

6 Il y eut un homme envoyé de Dieu, qui se nommait Jean. 7 Il vint en témoignage, pour témoigner touchant la lumière, afin que tous crussent par lui. 8 Non qu'il fût la lumière, mais afin qu'il rendît témoignage touchant la lumière. 9 La lumière véritable, qui éclaire tout homme, venait dans le monde. 10 Il était

1. במגלת ספר.

dans le monde, et le monde fut fait par lui, et le monde ne le connut pas. [11] Il vint chez lui, et les siens ne le reçurent pas.

Les cinq premiers versets de notre Évang. constituent un exorde spéculatif. Le reste du prologue (6-18) offre plutôt le caractère d'une préface historique.

Dans l'esprit des écrivains du N. T., l'Évang. ne commence qu'avec le ministère de Jean et le baptême de Jésus. C'est ainsi que saint Marc met en scène le Précurseur dès les premières lignes de son livre, tandis que, dans saint Matthieu et dans saint Luc, la nativité et l'enfance du Sauveur font l'objet de considérations préliminaires, qui constituent de véritables préfaces (Mt. 1—2 ; Lc. 1—2). L'auteur du IV[e] Évang. a adopté le même cadre que ses devanciers ; pour lui comme pour les rédacteurs des Synopt., l'Évangile a surtout pour objet la vie publique de Jésus. S'il donne quelques indications sur les événements qui ont précédé le baptême, il le fera brièvement et à titre d'introduction. C'est ce qu'il a fait en réalité, et ce n'est pas sans motif que M. Resch reconnaît dans la deuxième partie du prologue johannique une rapide esquisse de l'Évang. de l'enfance, un résumé des récits qui servent d'exorde à Mt. et à Lc [1].

Conformément à la méthode employée dans les deux premiers chapitres du III[e] Évang., l'auteur du prologue rapporte la naissance et la mission de Jean-Baptiste parallèlement à la naissance et à la mission de Jésus. Son intention est manifeste : établir un rapprochement et une comparaison entre le Précurseur et le Messie. Mais rien ne permet de voir dans ce rapprochement une antithèse et un contraste. Les trois versets 6-8 ne font que reproduire en termes généraux l'histoire de Jean-Baptiste, que nous lisons dans Lc. 1, 5-25, 57-80, et se rattachent de la manière la plus naturelle aux versets suivants, dans lesquels l'auteur sacré résume à sa manière et à son point de vue la naissance du Sauveur. L'opinion de M. Baldensperger, qui voit dans ce fragment la contre-partie des prérogatives attribuées au Logos dans les cinq premiers versets, est dépourvue de fondement [2]. Au verset 6, l'évangéliste commence un paragraphe nouveau. S'il parle

1. *Das Kindheitsevangelium*, p. 245-249.
2. Baldensperger, *Der Prolog des vierten Evangeliums*, p. 5 ss.

d'abord de Jean, c'est pour se conformer à l'ordre historique des faits. Il est vrai que la mission du Précurseur est signalée au moyen du verbe dont on s'est servi plus haut (3) au sujet de la création du monde par le Logos, ἐγένετο. Mais ce verbe a ici une signification particulière : il ne marque pas l'origine, mais simplement l'existence d'une manière indéterminée. L'évangéliste ne veut pas dire que le Précurseur a été *fait* ou *produit* par opposition au Logos, lequel *était dès le principe* : son expression est un hébraïsme des plus communs, qui répond exactement à la tournure française : il y eut un homme[1]. Le verbe ἐγένετο a une portée simplement historique et devrait se traduire en latin par *exstitit*. Même simplicité dans le reste du verset : les indications qui s'y trouvent n'ont rien de caractéristique et, à considérer cette phrase isolément, il serait difficile de reconnaître le personnage sur lequel l'écrivain veut appeler l'attention du lecteur. Sous l'ancienne Loi, les hommes envoyés de Dieu n'étaient pas rares et, d'un autre côté, le nom de Jean était fort répandu[2]. Aussi il n'est nullement probable que le quatrième évangéliste, en mentionnant le nom du Précurseur, attache à ce nom une importance spéciale. Il est vrai que sa déclaration reproduit presque à la lettre celle de Zacharie dans Lc. 1, 63 (comp. 13 et 60) ; mais elle vise la vie publique de Jean-Baptiste et son rôle par rapport au Messie et, en cela, elle est en parfaite harmonie avec les renseignements que nous donne le IIIe Évang. On se souvient que le fils de Zacharie a pour mission de préparer les voies au Messie, de « convertir les cœurs », pour les ramener à Dieu (Lc. 1, 16-17, 76). C'est ce que dit l'auteur du IVe Évang. dans un autre langage (7). Les termes *témoignage* et *témoigner* sont éminemment johanniques ; ils sont toujours mis en rapport avec un objet qui sollicite l'adhésion. Cet objet est ici le Verbe-Lumière, le

1. Mc. 1, 4 ; Lc. 1, 5. Un exemple remarquable de cette expression se trouve au début du premier livre de Sam. : ויהי איש אחד. Les LXX ont traduit avec raison ἄνθρωπος ἦν. Pourtant le rédacteur du ms. A, trop soucieux de l'exactitude materielle, a cru devoir adopter une tournure calquée sur l'hébreu et a adopté une expression analogue à celle de notre Évang. : καὶ ἐγένετο ἄνθρωπος εἷς. Méritan. *La version grecque des livres de Samuel*, p. 77 s.

2. En hébr. : יְהוֹחָנָן ou יוֹחָנָן. En grec : Ἰωαννᾶν, Ἰωνάν, Ἰωάνναν, Ἰωάννα, Ἰωνα, Ἰωάνα, Ἰωάνης, Ἰωάννης ; syr. יוֹחָנָן .

Logos, se manifestant aux hommes et les invitant à s'unir à lui par la foi (3, 16-18, 36 ; 5, 46; 6, 35, 47 ; 7, 38 etc.). Si le Précurseur est mis au second plan, l'idée d'amoindrir son rôle est absolument étrangère à l'esprit de l'écrivain. On peut même dire que l'évangéliste s'efforce de relever la dignité de son ministère. Sans doute, il n'est pas le principe de lumière et de vie, mais il est l'intermédiaire indispensable entre la Lumière et les hommes. Il ne suffit pas que la Lumière brille dans le monde ; encore faut-il qu'il y ait quelqu'un qui la fasse reconnaître, en la montrant, pour ainsi dire, du doigt à ses contemporains et en disant : le Révélateur que vous attendez, le voilà. Or, c'est en cela précisément que consiste le témoignage de Jean-Baptiste (1, 29, 36). Comment peut-on soutenir que l'évangéliste veut diminuer la personne du Précurseur au profit de celle de Jésus ? Le contraire ne semble-t-il pas résulter de cette affirmation que Jean vint pour que *tous* les hommes *crussent par lui* ? Les deux derniers mots (δι' αὐτοῦ) se rapportent bien à Jean-Baptiste et à sa qualité de témoin, comme l'indique le parallélisme qui règne entre le membre de phrase dont ils font partie et la proposition qui précède.

Les commentateurs qui voient dans le prologue une intention polémique se basent de préférence sur le verset 8. Selon M. Baldensperger, ce verset est le point central du morceau. Aussi, arrivé à ces mots οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, le critique allemand est pris d'un accès d'enthousiasme et interrompt ses observations grammaticales pour laisser échapper des accents lyriques [1]. Cette simple phrase lui inspire une confiance imperturbable dans la théorie qu'il soutient : si l'on méconnaît le caractère polémique du prologue, le verset 8 n'est qu'une phrase « gauche, lourde et incompréhensible » [2], si l'on admet, au contraire, que l'évangéliste établit une antithèse entre Jean et Jésus, il offre un sens parfaitement clair. Parlant de Jean-Baptiste, l'auteur sacré restreint son rôle à celui de témoin et lui refuse énergiquement le titre de Messie : *il n'était pas, lui, la Lumière*. Une telle affirmation donne à entendre que le Logos-Lumière s'est manifesté aux hommes dans un

1. Cf. *Rev. bibl.*, VIII, p. 152.
2. Ohne polemische Absicht gegen engegengesetzte Behauptungen in der Umgebung des Verfassers wäre 8 ungeschickt, schleppend und bedeutungslos. *Der Prolog*, p. 6.

personnage autre que Jean, c'est-à-dire dans Jésus. Cette interprétation n'est pas nouvelle : longtemps avant M. Baldensperger, M. Godet l'avait adoptée, voyant lui aussi, dans le IVe Évang., « une intention polémique contre les gens qui attribuaient au Précurseur la dignité de Messie »[1]. Nous croyons qu'elle ne répond pas à l'esprit du contexte. En effet, si l'on considère attentivement les deux versets 7 et 8, on ne tarde pas à reconnaître qu'il y a entre eux un lien logique des plus étroits. Le verset 8 est amené par les derniers mots de la phrase précédente, auxquels il sert de correctif. Quoique rigoureusement vraie en elle-même, cette affirmation que Jean est venu *afin que tous crussent par lui* est de nature à provoquer un malentendu ; un lecteur peu familiarisé avec la doctrine chrétienne pourrait, d'après cela, se faire une idée exagérée du rôle du Baptiste. Pour prévenir cet inconvénient, l'auteur ajoute aussitôt : *non qu'il fût la lumière*. Comme on le voit, en rappelant que Jean n'est pas le Messie, son intention n'est pas précisément de dissiper une confusion déjà répandue dans une certaine catégorie de croyants, mais plutôt de prévenir une erreur à laquelle son propre langage aurait pu donner naissance.

Jean-Baptiste est le témoin officiel du Verbe-Lumière : telle est l'idée dominante du passage que nous venons d'analyser (6-8). Le morceau qui suit immédiatement (9-11) a trait aux manifestations de la Lumière.

Sans partager l'opinion de M. Baldensperger, qui voit dans le prologue une antithèse systématique entre Jean et Jésus, nous devons reconnaître que les versets 8 et 9 contiennent une opposition manifeste entre le Précurseur et le Messie. En appelant ce dernier la *Lumière véritable*, l'écrivain sacré lui décerne précisément le titre qu'il vient de refuser à Jean-Baptiste. Plusieurs interprètes ont cru devoir maintenir l'ordre des propositions et traduire, conformément à la leçon donnée par la version latine, en faisant rapporter le dernier membre, *venant dans le monde*, à ἄνθρωπον. A ne considérer que les termes de la phrase, cette construction peut se justifier. Mais, si l'on tient compte du contexte, on se persuade aisément que le participe ἐρχόμενον appartient à la proposition principale et se rapporte non aux hommes, mais

1. *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*[3], II, p. 61. Comp. I, p. 364 s.

à la Lumière[1]. C'est donc la Lumière qui venait (mot à mot, *était venant*, ἦν ἐρχόμενον) dans le monde. De quelle venue est-il ici question, et quel sens l'évangéliste veut-il donner au mot *monde* ? La venue dont il s'agit est intimement liée à la circonstance historique mentionnée dans les trois versets précédents, le témoignage de Jean-Baptiste. Dès lors, il ne peut pas être question d'autre chose que de la manifestation du Verbe dans la chair. Toutefois, l'évangéliste n'a pas en vue le fait de l'incarnation ; on peut même dire qu'il ne vise directement aucun fait précis. Ce n'est pas sans raison qu'il emploie le verbe à un temps indéterminé. La phrase, en effet, embrasse toute la période qui s'écoula depuis la conception du Verbe jusqu'au baptême. Durant l'enfance et la vie cachée de Jésus, la Lumière est bien dans le monde, mais elle n'a pas encore brillé aux yeux des hommes. Or, l'évangéliste la considère en tant qu'elle *éclaire tous les hommes*. Au point de vue où il se place, avant la manifestation surnaturelle qui la révéla au moment du baptême, elle n'était pas encore venue, mais elle venait, ἦν ἐρχόμενον[2]. Dans sa pensée, la venue du Verbe est parallèle au ministère de Jean-Baptiste. Celui-ci est le Précurseur au sens littéral du mot : contemporain du Messie, il le précède et l'annonce. C'est ce qui explique la forme singulière de son témoignage : *il y a au milieu de vous quelqu'un que vous ne connaissez pas, qui vient après moi...* (1, 26-27).

La « venue » de la Lumière a pour terme le milieu dans lequel le Messie doit faire son apparition solennelle, *le monde*. Cette dernière expression est une de celles qui reviennent le plus fréquemment dans les écrits johanniques. Elle y revêt plusieurs significations sensiblement différentes : elle désigne tantôt l'ensemble des êtres créés, tantôt les hommes en général, tantôt une portion de l'humanité. D'après ce que nous avons dit, c'est la deuxième de ces trois acceptions qui répond ici à la pensée de l'évangéliste : durant toute la période cachée de sa vie terrestre, le Verbe divin allait *vers* le monde (εἰς τὸν κόσμον) ; pré-

1. Le P. Knabenbauer a cru devoir s'en tenir à la construction de la Vulgate. *Comm. in Evang. sec. Joannem.* p. 75.
2. On a essayé de rendre cet imparfait de plusieurs manières : *devait venir* (Luthardt), *était sur le point de venir* (Holtzmann). Pour rendre avec exactitude l'idée contenue dans ce verbe, il suffit de traduire à la lettre : *était venant* ou simplement *venait*.

cédé de Jean-Baptiste comme d'un héraut précurseur, il parcourait l'étape intermédiaire qui séparait son existence éternelle de son ministère messianique. L'auteur signale incidemment l'universalité de sa mission en disant : *qui éclaire tout homme*. L'emploi du présent laisse entendre l'actualité de son point de vue. Au moment où il écrit, la prédication évangélique a depuis longtemps franchi le cercle du judaïsme et rayonné partout.

Le contenu du verset 10 confirme le commentaire qu'on vient de lire. Comme nous l'avons dit, le mot « monde » est équivoque. C'est pourquoi l'auteur, après avoir dit que la Lumière venait dans le *monde*, croit devoir prévenir un malentendu en ajoutant : *Il était dans le monde*. Dans cette proposition, le monde est pris pour l'ensemble des créatures, comme on le voit par le membre de phrase qui suit immédiatement : *et le monde fut fait par lui*, assertion équivalente de celle que nous avons rencontrée dès le début : *tout fut fait par lui* (3). Nous retrouvons ici le pronom au masculin δι' αὐτοῦ. Mais, entre ce pronom et le sujet exprimé dans la phrase qui précède (τὸ φῶς) le désaccord n'est que grammatical : il est provoqué par l'idée du Logos qui domine tout le prologue et qui revient à l'esprit du rédacteur. Au dernier membre du même verset, le mot *monde* reprend la signification qu'il avait au verset 9 et désigne l'humanité.

Maldonat prétend qu'il est ici question du Verbe incarné et les raisons sur lesquelles il appuie son commentaire sont ingénieuses. Les deux versets 10 et 11, dit-il, appartiennent à un même ordre d'idées. Or, qui ne voit, ajoute-t-il, qu'au verset 11 il s'agit de la venue du Verbe fait chair ? En outre, il est dit que, le Verbe étant dans le monde, le monde ne l'a pas connu. Or, s'il est vrai que le seul spectacle des choses créées suffit pour faire connaître aux hommes l'existence d'un Dieu unique, auteur de l'univers, il n'est pas moins vrai que l'idée du Verbe comme personne divine est inaccessible à la raison naturelle. Dès lors, de quel droit l'évangéliste reprocherait-il aux hommes, qui n'avaient pas encore reçu le secours de la Révélation chrétienne, de l'avoir ignorée [1] ? L'illustre exégète est étonné que ces arguments ne se soient pas offerts à l'esprit des anciens commentateurs et que les Pères de l'Église soient unanimes à voir dans ce passage la présence

1. *Evang. sec. Joan.*, cap. 1, n° 100-101.

du Verbe dans le monde antérieurement à l'incarnation[1]. Il serait bien plus étonné s'il revenait aujourd'hui : il pourrait constater que la critique moderne est restée fidèle à l'ancienne interprétation. Ses arguments, en effet, sont loin d'avoir la valeur décisive qu'il leur attribue. Le premier se retourne aisément contre la thèse qu'il est destiné à soutenir : le verset 10 doit être entendu dépendamment du verset 11. Mais, comme nous le verrons bientôt, le contenu du verset 11 se rapporte à des faits antérieurs à l'incarnation. Le second argument est mieux fondé et ne laisse pas de créer quelques embarras à l'exégèse théologique. En admettant que l'évangéliste fasse au monde un grief d'avoir ignoré le Verbe se manifestant dans les œuvres de la création, n'est-ce pas aller au delà de sa pensée que de voir dans ce texte l'expression exacte de sa doctrine touchant la personne du Verbe ? Comme nous aurons l'occasion de le démontrer plus loin, les versets 10 et 11 constituent une sorte de digression : ils contiennent des considérations rétrospectives, destinées à expliquer le fait affirmé au verset 9 : *La lumière véritable qui éclaire tout homme, venait dans le monde*. Cette assertion, prise en elle-même, paraît étrange, après ce qui a été dit plus haut, 3-4. Le Verbe, par qui tout a été créé, n'était-il donc pas dans le monde avant la prédication de Jean-Baptiste? Pour répondre à cette question qu'il a lui-même éveillée dans l'esprit du lecteur, l'évangéliste rappelle que le Verbe était déjà depuis longtemps dans le monde et que même le monde a été fait par lui et que cependant les hommes ne le connurent pas[2]. Il ne nous dit pas jusqu'à quel point cette ignorance est imputable aux hommes ; il la signale pour expliquer pourquoi le Verbe devait « venir » dans le monde où il était déjà. Le v. 11 est écrit dans le même sens et d'après le même point de vue.

Caché dans l'œuvre de la création comme dans une énigme indéchiffrable, le Verbe était pour l'humanité le Dieu inconnu. Avant de se dévoiler au grand jour, avant même de se faire semblable aux hommes et de venir habiter parmi eux, il entretint des relations spéciales avec

1. Mirum quanto consensu veteres interpretes de Verbo antequam caro fieret, hunc locum intelligant... Quasi de Verbi divinitate loquatur Joannes qua antequam in mundum veniret, in mundo, et ubique erat, omnia implens, omnia sustinens, omnia conservans, omnia gubernans. Cap. 1, n° 99.

2. Godet, *Comm. sur l'Évang. selon s. Jean*[3], II, p. 63.

le peuple qu'il s'était choisi. A cette deuxième phase des rapports du Verbe avec le monde se rapporte la déclaration de notre prologue : *Il vint chez lui et les siens ne le reçurent pas*. Telle est du moins l'interprétation la plus ancienne et la plus répandue. Cependant quelques exégètes ont entendu cette phrase dans un sens plus général et y ont vu la répétition de l'idée exprimée au verset 10. D'après eux, les termes τὰ ἴδια et οἱ ἴδιοι désignent le monde et l'humanité. « Il est venu chez lui et les siens ne l'ont pas reçu... Beaucoup d'interprètes pensent qu'il s'agit des Juifs... Il paraît plus naturel d'admettre que « la propriété » du Verbe est le monde et que les « siens » sont les hommes ses créatures[1]. »

Édouard Reuss, dans son *Histoire de la théologie chrétienne*, signalait l'opinion contraire comme « une étrange erreur de l'exégèse ordinaire ». Plus tard, il s'est borné à affirmer « qu'on peut défendre une interprétation d'après laquelle il n'est pas question ici des Juifs nominativement[2] ». Nous croyons, avec la plupart des commentateurs, que l'évangéliste a en vue l'histoire du peuple hébreu. S'il y avait des raisons suffisantes pour rejeter cette interprétation, il serait préférable de rattacher la phrase en question au verset suivant qu'à celui qui précède : au lieu d'y voir une répétition oiseuse, il vaudrait mieux admettre que l'auteur sacré vise les Juifs contemporains du Sauveur, exactement comme au verset 5, et que la « venue » du Verbe désigne son apparition en la personne de Jésus ; le verset 12, où l'on décrit les effets salutaires de l'incarnation, serait la continuation naturelle de cet aperçu historique. Nous croyons même — et nous montrerons bientôt — que ce rapport existe réellement entre les deux versets. Il reste donc que le milieu désigné par les termes τὰ ἴδια et οἱ ἴδιοι ne s'étend pas à l'humanité en général, pas plus qu'il ne se restreint à la génération contemporaine du Christ, mais qu'il embrasse l'histoire du peuple juif. Les descendants d'Abraham ne sont-ils pas les enfants chéris de Dieu, la nation sainte, la propriété de Iahvé[3] ? La Sagesse de Dieu n'est-elle pas venue habiter en Jacob, n'a-t-elle pas fixé sa demeure à Sion et établi son domaine en Israël[4] ? Les Israélites sont les siens :

1. Loisy, *Rev. d'hist. et de litt. rel.*, II, p. 149 s.
2. *La théologie johannique*, p. 117.
3. Ex. **19**, 5 ; Deut. **7**, 6 ; Ps. CXXXV, 4 ; Is. **31**, 9.
4. Eccli. **24**, 7-12 (Vulg. 11-16).

parmi eux, Elle est *chez Elle*, dans sa propre demeure. En employant ces termes, le quatrième évangéliste reproduit des idées qui étaient depuis longtemps familières aux esprits juifs. Il importe d'ajouter que la forme même de l'expression était consacrée avant lui. A deux reprises, il est dit dans le livre d'Esther qu'Aman retourna *dans sa demeure* (אֶל־בֵּיתוֹ) et, chaque fois, les Sept. emploient l'expression grecque εἰς τὰ ἴδια (Esth. **5**, 10; **6**, 12). Dans le livre d'Esdr., le décret de Darius relatif à la construction du temple se termine par une sanction, en vertu de laquelle celui qui osera contrevenir à l'ordre royal sera attaché à un poteau *pris à sa propre maison* (מִן־בַּיְתֵהּ). La version alexandrine a recours aux mêmes termes et traduit : ἐκ τῶν ἰδίων αὐτοῦ (Esdr., LXX Esdr. B, **6**, 11 ; Comp. III Esdr., LXX Esdr. A, **6**, 31). Et c'est dans ce sens que l'expression τὰ ἴδια est employée plus loin, en deux autres endroits de notre Évang., **16**, 32 et **19**, 27 (Comp. Act. Ap. **21**, 6). Quant à l'expression οἱ ἴδιοι, on a pu constater que, dans les derniers temps du judaïsme, elle était employée, au moins par les Israélites pieux, en parlant du peuple choisi [1]. On la retrouve dans II Mac. **10**, 14. En cet endroit il est dit que le chef de l'armée syrienne, Gorgias, entretenait des soldats étrangers et menait la guerre πρὸς τοὺς ἰδίους, c'est-à-dire contre les Juifs [2]. Au chapitre suivant, les Juifs sont encore désignés par cette même expression (**11**, 29). On ne saurait trouver en cela rien de surprenant, tant que l'on s'en tient à considérer les rapports de Dieu avec le peuple choisi. Mais, dans la phrase johannique dont nous nous occupons, il s'agit de relations particulières dont les Hébreux auraient été favorisés, non de la part de Iahvé mais de la part du Christ.

Les faits et la doctrine visés dans le onzième verset du prologue ne peuvent être connus qu'à la lumière de la tradition juive. Ce que pensaient les Juifs contemporains de la première génération chrétienne sur l'existence et le rôle du Christ avant l'incarnation se trouve clairement exprimé dans les œuvres de saint Justin, en particulier dans le *Dialogue avec Tryphon*. D'après les croyances juives que le célèbre apologiste aime à prendre pour base de son argumentation, parmi les

1. Baldensperger, *Der Prolog*, p. 13.
2. Le cod. B porte, il est vrai, Ἰουδαίους, au lieu de ἰδίους, mais c'est par une confusion facile à concevoir et qui se retrouve **11**, 23, où B met τῶν ἰδίων, tandis que A donne τῶν Ἰουδαίων.

trois messagers célestes qui apparurent à Abraham dans la vallée de Mambré (Gen. 18) se trouvait le Christ en personne[1]. Les autres patriarches ont eu, comme Abraham, l'insigne faveur de voir « Jésus »[2]. Mais c'est surtout avec Moïse, au temps de l'exode, que le Christ a entretenu un commerce familier : c'est lui qui apparaît dans le buisson ardent[3], qui se manifeste dans le nuage et dans la colonne lumineuse[4]. Il délivre le peuple hébreu de la servitude d'Égypte[5] et le guide à travers le désert[6]. Il était à Méribat-Cadès, lorsque les Israélites, vaincus par la soif, se révoltèrent contre leurs chefs et contre Dieu (Num. 20) ; il se cachait dans les flancs du rocher, d'où jaillit la source miraculeuse qui fut le signe de la réconciliation. Ici, ce n'est plus seulement l'auteur du *Dialogue avec Tryphon*, mais l'apôtre des Gentils qui se fait l'écho de la tradition rabbinique. Rappelant aux fidèles de Corinthe l'existence extraordinaire des Hébreux dans le désert : « ils participaient tous, dit-il, à une même boisson spirituelle, en se désaltérant à la pierre qui les suivait : *or la pierre était le Christ* » (I Cor. 10, 4). C'est encore le Christ, au dire de l'apologiste, qui introduit les Israélites dans le pays de Chanaan. Après leur avoir assuré la possession de la terre promise, il ne les abandonne pas ; il se fixe au milieu d'eux, adopte la tribu de Juda et établit sa demeure à Jérusalem[7]. Par conséquent, si le Christ est *chez lui* parmi les enfants d'Abraham, cela est particulièrement vrai des Juifs et surtout des Juifs de Jérusalem. Quel accueil reçut-il en retour de toutes ces prévenances ? La nation privilégiée reconnut-elle en lui la Sagesse de Dieu ? — Dans son aveuglement, Israël ne répondit à ses bienfaits que par des murmures, conservant à peine dans son cœur endurci un espoir vague de son règne futur. Ses interventions réussirent-elles du moins à faire des Juifs les serviteurs fidèles de Iahvé ? — Ce résultat même ne fut

1. *Dial. c. Tryph.*, 56, 126.

2. Ὅτι γὰρ Ἰησοῦς ἦν ὁ Μωϋσεῖ καὶ τῷ Ἀβραὰμ, καὶ τοῖς ἄλλοις ἁπλῶς πατριάρχαις φανεὶς καὶ ὁμιλήσας, τῷ τοῦ Πατρὸς θελήματι ὑπηρετῶν, ἀπέδειξα· ὃς καὶ ἄνθρωπος γεννηθῆναι διὰ τῆς παρθένου Μαρίας ἦλθε, καὶ ἔστιν ἀεί. *Dial.*, 113.

3. *Dial. c. Tryph.*, 59, 60, 160.

4. *Ibid.*, 37.

5. Καὶ γὰρ Ἰούδαν πάντες οἱ ἀπὸ τῶν ἐθνῶν πάντων οὐ προσδοκῶμεν, ἀλλὰ Ἰησοῦν τὸν καὶ τοὺς πατέρας ὑμῶν ἐξ Αἰγύπτου ἐξαγαγόντα. *Dial.*, 120.

6. *Ibid.*, 61.

7. *Ibid.*, 115.

pas obtenu : toujours prêt à la révolte et enclin à l'idolâtrie, Israël conserva en quelque sorte malgré lui le culte du vrai Dieu. Doit-on s'étonner qu'après s'être si mal préparés, les Juifs se soient trompés sur son avènement définitif et l'aient méconnu lors de sa venue dans la chair? Au contraire, s'ils sont frappés d'aveuglement à ce moment décisif, si les miracles et la prédication de Jésus n'ont aucune prise sur eux, ils subissent les conséquences de leur conduite passée. De fait, nous voyons dans le IVe Évang. les Juifs, et en particulier les Juifs de Jérusalem, se montrer constamment réfractaires aux enseignements du Sauveur. C'est pourquoi, dès le début du livre, l'évangéliste, embrassant dans une même phrase toute l'histoire religieuse d'Israël, depuis la sortie d'Égypte jusqu'au crucifiement de Jésus, peut dire que le Logos *vint chez lui* et que *les siens ne le reçurent pas*. C'est la tradition juive, complétée par la révélation chrétienne. Car le jugement de l'évangéliste s'étend aux Juifs contemporains de Jésus : on peut dire qu'il les vise d'une façon particulière. Mais il a en même temps une portée plus générale ; il s'étend à tout le passé d'Israël. Nous trouvons ainsi dans ce verset 11 la transition naturelle entre le verset 10 et le verset 12 : le Logos s'est manifesté une première fois à tous les hommes par la création du monde et il a été méconnu dans ses œuvres (10). Il s'est manifesté ensuite personnellement à une portion choisie de l'humanité, il est venu au milieu de son peuple et ses avances ont été dédaignées : *les siens ne le reçurent pas*.

3° 1, 12-14.

12 Mais tous ceux qui le reçurent, il leur donna de pouvoir
devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom, 13 qui
sont nés, non pas du sang, ni de la volonté charnelle, ni de la
volonté humaine, mais de Dieu. 14 Et le Verbe devint chair, et
il habita parmi nous, et nous contemplâmes sa gloire, gloire
comme celle qu'un fils unique [tient] de son père, plein de
grâce et de vérité.

Dans le morceau qui précède, l'évangéliste a principalement en vue a vie cachée du Sauveur, considérée parallèlement au ministère de

Jean-Baptiste. Cet aperçu historique l'amène à rappeler incidemment la doctrine de la préexistence et de la puissance créatrice du Logos, qu'il a déjà exposée au début. Mais, entre les premières manifestations du Logos dans les choses créées et son avènement dans la chair, se place toute l'histoire du peuple hébreu : une allusion rapide aux destinées religieuses d'Israël lui sert de transition pour reprendre le fil de son développement. Les versets 10 et 11 interrompent la marche logique de son exposé, de sorte qu'au fond, le verset 12 fait suite au verset 9 : après avoir mentionné l'avènement du Verbe, l'évangéliste décrit les effets de sa venue. Ces considérations suffisent, croyons-nous, pour justifier le sectionnement que nous avons adopté.

Le Verbe a été méconnu par « le monde » et repoussé par « les siens ». Pourtant, certains l'ont reçu. Ces derniers sont évidemment en petit nombre et constituent l'exception. L'auteur les met en opposition à la fois avec l'universalité des hommes (10) et avec la maison d'Israël (11) : *Mais tous ceux qui le reçurent...* Le mot ὅσοι s'applique indistinctement aux Gentils et aux Juifs ; il exprime la catégorie mixte de ceux qui ont adhéré au Verbe par la foi. Des trois propositions dont se compose le verset 12, la première et la troisième servent à caractériser les adhérents du Verbe : le membre de phrase intermédiaire décrit le résultat de leur adhésion. Le texte ne nous fait pas connaître d'une manière précise quels sont ceux qui appartiennent à la catégorie des croyants. A-t-il en vue les anciens patriarches, qui se sont distingués par leur fidélité au culte de Iahvé et par leur inébranlable espérance en la venue du Messie ? Baldensperger croit que telle est la pensée de l'évangéliste[1]. Cette interprétation paraît assez plausible, si l'on admet entre les versets 11 et 12 un enchaînement réel et si l'on se rappelle en quels termes l'Épître aux Hébreux (**11**) célèbre la *foi* des héros de l'A. T. Mais on n'hésite pas à l'abandonner, dès que l'on considère le texte en lui-même. Dans les écrits johanniques, la filiation divine est le privilège des chrétiens : on devient enfant de Dieu au moyen d'une génération spirituelle, qui commence par la foi et s'achève par l'initiation baptismale (**3**, 3-5). L'objet de la foi, c'est Jésus en tant que Fils de Dieu. Croire que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, afin d'avoir la vie en son nom, tel est le résumé de l'Évang. (**20**, 31).

1. *Der Prolog*, p. 23.

Le nom, mis pour la personne, que l'auteur du prologue désigne comme étant l'objet de la foi, ne peut être que celui de Jésus (comp. I Jo. 3, 23). Il est vrai qu'à prendre les expressions à la lettre, εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ dépend du mot λόγος, qui domine tout le prologue, comme nous avons déjà eu l'occasion de le faire remarquer. Mais il faut se rappeler que l'évangéliste, sans perdre de vue la notion du *Logos*, oublie le terme lui-même. Nous l'avons vu dans le passage précédent, où, après avoir débuté par un substantif du genre neutre, τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν (9), il poursuit sans tenir compte du changement de sujet et met le pronom au masculin (αὐτόν 10[c]), conformément au genre du mot λόγος, s'attachant à maintenir l'accord dans les idées plutôt que dans les termes. Il ne faut donc pas trop s'étonner si, au verset 12, il vise un nom différent de celui que comporte la syntaxe de la phrase. En réalité, croire *en son nom*, ce n'est pas simplement, dans l'esprit de l'auteur, croire au nom du *Logos* : c'est croire au nom de celui qui se dit *le Fils de Dieu* et se donne comme le principe vivant de la révélation divine, c'est croire au nom de *Jésus*.

En se reportant à Apoc. 19, 13, on pourrait incliner à croire que le nom dont il s'agit est celui de *Logos* : « Et son nom est : *le Verbe de Dieu* »[1]. Or, quel est le personnage désigné par ce nom ? C'est celui que l'auteur dépeint sous les traits d'un cavalier portant au front un diadème et, sur les épaules, une tunique tachée de sang (11-13). Son vrai nom est bien *Verbe de Dieu* ; il le porte écrit sur lui, mais il est seul à le comprendre. Preuve évidente que ce nom n'est pas fait pour l'usage des hommes. C'est par ses attributs que l'armée céleste désigne son roi : elle l'appelle Fidèle et Juste (11). Si les bienheureux sont incapables de déchiffrer le nom de leur chef en le voyant écrit, comment les simples mortels pourraient-ils le connaître et l'invoquer? Du reste, le *Logos* apocalyptique n'est pas le *Logos* préhistorique de notre prologue, mais le *Logos* qui, après avoir accompli sa mission sur la terre, est remonté au séjour glorieux. Il porte encore sur ses vêtements les traces sanglantes de sa passion.

Si maintenant nous faisons abstraction du nom pour ne considérer que la personne, il est manifeste que, dans le préambule du IV[e] Évang. l'objet de la foi n'est autre que le Verbe fait chair. L'emploi du

1. Καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ.

présent πιστεύουσιν suffirait, à lui seul, pour réduire à néant l'interprétation proposée par Baldensperger. Loin de se retourner vers un passé lointain et de faire revivre dans son esprit l'ère patriarcale, l'écrivain sacré se place à un point de vue actuel, vise les hommes de la génération contemporaine. On peut même dire qu'il regarde l'avenir. L'enseignement contenu au v. 12 n'est pas une simple constatation historique : il a une portée morale et revêt, pour qui sait le comprendre, le caractère d'une exhortation. Ainsi, dès le début, l'évangéliste laisse entendre le dessein qu'il poursuit en écrivant son livre, dessein qu'il se réserve de résumer en termes formels dans cette déclaration finale : « Ceci a été écrit pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et que, croyant, vous ayez la vie en son nom » (20, 31). Par là se trouve écartée, en même temps que l'interprétation de Baldensperger, la combinaison plus ingénieuse que vraisemblable, par laquelle Resch essaie d'harmoniser ce verset avec l'Évang. de l'Enfance et de reconnaître dans les *croyants* dont parle l'auteur du prologue les personnages que saint Luc met en scène à l'occasion de la Nativité[1]. Marie et Élisabeth, Joseph et Zacharie, les bergers et les mages ont une foi vive sans doute et viennent en première ligne dans la génération des enfants de Dieu. Mais rien n'autorise à admettre que l'auteur du IVe Évang. veuille les rappeler à l'esprit du lecteur ; sa pensée se porte vers l'avenir plutôt que vers le passé. De ce rapprochement, un point mérite d'être retenu : c'est que le nom de Jésus était prédestiné pour être celui du Messie : « Tu l'appelleras du nom de *Jésus*, » dit l'ange en s'adressant à Joseph (Mt. 1, 21) et à Marie (Lc. 1, 31). Il n'est pas étonnant, après cela, qu'il suffise de croire au nom de Jésus pour devenir enfant de Dieu et avoir la vie éternelle, car ce nom résume tout le mystère de l'Incarnation, la naissance surnaturelle, la mission messianique et la filiation divine du fils de Marie (comp. Philp. 2, 10).

A tous ceux qui lui ont fait bon accueil, le Verbe *a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu*. Le contexte nous inviterait à traduire ἐξουσία par privilège, prérogative. Mais partout ailleurs[2], le quatrième évangéliste donne à ce mot l'acception ordinaire de pouvoir ou de

1. *Das Kindheitsevangelium*, p. 248 s.
2. 5, 27 ; 10, 18 ; 17, 2 ; 19, 10, 11.

puissance, acception sensiblement différente de celle qui correspond au terme δύναμις. Ce dernier substantif exprime l'idée d'un pouvoir inhérent à la nature du sujet, d'une capacité ; le premier, au contraire, désigne un pouvoir reçu du dehors et dépendant d'un sujet distinct de celui qui l'exerce. Par le fait même qu'ils reçoivent le Verbe et qu'ils s'attachent à lui par la foi, les croyants deviennent enfants de Dieu. Mais cette filiation divine admet des degrés infinis. C'est pourquoi l'homme qui vient de naître à la vie surnaturelle peut être considéré comme ayant reçu la puissance de devenir enfant de Dieu. Le résultat de la foi, c'est la filiation divine sans doute, mais à l'état initial et ce premier état peut être appelé une puissance, par rapport à une union plus intime avec la divinité, que l'homme, une fois justifié, doit réaliser par ses actes libres.

Le v. 13 soulève un intéressant problème de critique textuelle. D'après la leçon commune, οἵ... ἐγεννήθησαν, la génération divine est attribuée aux croyants, tandis que les anciens Pères se servent de ce passage pour décrire la naissance surnaturelle du Messie et mettent le Verbe au singulier, ce qui suppose la leçon ὅς... ἐγεννήθη. Dans ce dernier cas, la phrase se rattache au dernier mot du verset qui précède et l'ensemble doit se traduire : « Mais à ceux qui le reçurent (le Logos), il leur donna le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient *au nom de celui qui est né* non du sang... » Les Pères dont on a fait valoir les témoignages en faveur de cette construction sont Tertullien, saint Irénée et saint Justin. A leur autorité il faut joindre celle d'un manuscrit de l'ancienne version latine, le *Codex Veronensis*[1]. Il importe d'examiner si les renseignements qu'ils nous fournissent sur ce point ont la valeur qu'on leur a attribuée.

a) Dans plusieurs passages du *Dialogue avec Tryphon*, saint Justin parlant de la naissance miraculeuse de Jésus, paraît se conformer à la terminologie du prologue et se référer particulièrement au contenu du v. 13. Il déclare avec insistance que le Christ est né indépendamment de toute paternité charnelle, par la seule puissance de Dieu[2].

1. Nous faisons abstraction des variantes de détail : *Syr. Cur.* αἵματος pour αἱμάτων. *Cod. Cantabr.* supprime le pronom relatif au commencement de la phrase (οἵ ou ὅς) tout en mettant le verbe au pluriel, ἐγεννήθησαν.

2. οὐκ ἐξ ἀνθρώπου σπέρματος, ἀλλ' ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως. *Dial. c. Tryph.*, 54 ; comp. *ibid.*, 61, 76 ; Apol. I, 32.

Cette antithèse est un reflet lointain, une réminiscence vague du passage évangélique. En un endroit cependant, l'apologiste semble se rapprocher davantage du texte sacré en reproduisant certains termes caractéristiques : ὡς τοῦ αἵματος αὐτοῦ (Ἰησοῦ) οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος γεγεννημένου, ἀλλ' ἐκ θελήματος θεοῦ (*Dial.* c. *Tryph.*, 63). Non seulement dans la construction de la phrase, mais encore dans le choix des mots, ce passage s'accorde avec le verset 13 du prologue. Le rapport est-il assez intime pour qu'il soit permis d'y voir une citation même libre, et par conséquent un témoignage concernant l'état du texte sacré au temps de saint Justin? A ne considérer que les expressions en elles-mêmes, on remarque déjà des divergences notables (σπέρμα au lieu de σάρξ, ἀνθρώπειος au lieu de ἀνδρεῖος = ἀνδρός). Si l'on examine la manière dont elles sont disposées, on constate une double transposition : le sang et la volonté de l'homme qui, dans l'Évang., figurent comme principes de la génération charnelle ou humaine, sont ici déplacés, de telle sorte que *le sang* se trouve être le terme de la *génération divine*. Un texte qui bouleverse ainsi l'ordre des mots et des notions peut-il avoir quelque valeur critique? Il nous paraît évident que saint Justin, voulant décrire la naissance surnaturelle de Jésus, fait appel à ses souvenirs évangéliques, sans reproduire aucun passage déterminé, sans même avoir en vue aucun des quatre évangiles ; il combine à sa manière des expressions qu'il puise dans sa mémoire, juxtaposant, dans une même phrase, des locutions empruntées au prologue et des termes propres aux Synopt., tels que δύναμις (*Dial. c. Tryph.*, 54), qui ne se rencontre nulle part dans le IVe Évang.

b) Les témoignages de saint Irénée sont beaucoup plus explicites. En deux endroits du livre IIIe de son ouvrage *Contre les Hérésies*, l'évêque de Lyon cite le texte johannique en l'appliquant à la naissance de Jésus. En conséquence, il met le verbe au singulier, ce qui suppose la leçon ὅς... ἐγεννήθη. D'abord, **16**, 2, décrivant, d'après les Saintes Écritures, le mystère de l'Incarnation, il résume ainsi la doctrine évangélique : « non enim ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed *ex voluntate Dei, Verbum caro factum est* ». Plus loin, **19**, 2, développant le même sujet, il reproduit à peu près les mêmes expressions : « Cognoscit autem illum is, cui Pater qui est in cœlis revelavit, ut intelligat, quoniam is qui *non ex voluntate carnis, neque*

ex voluntate viri natus est filius hominis, hic est Christus Filius Dei vivi »[1].

Voilà des citations qui ressemblent fort à des paraphrases. Dans la première, nous trouvons deux locutions caractéristiques tirées du v. 13, combinées avec le début du v. 14; dans la seconde, les mêmes expressions reparaissent à la suite d'un membre de phrase, où l'on reconnaît aisément l'idée exprimée au v. 18[2]. Il est évident que ces combinaisons sont faites dans un but apologétique : saint Irénée, voulant démontrer que Jésus est venu au monde par une action surnaturelle de Dieu, emploie les termes qui lui paraissent les mieux appropriés à sa démonstration. Or, il faut reconnaître que les formules dont se compose le v. 13 du prologue remplissent à merveille cette condition. Il est hors de doute que, dans les deux textes que nous avons reproduits, l'évêque de Lyon accommode les paroles évangéliques à la doctrine qu'il veut inculquer. Il est possible toutefois que, dans l'exemplaire dont il se servait, le IV[e] Évang. offrît à cet endroit une leçon différente de celle que nous lisons aujourd'hui. Mais les passages que nous venons de voir ne permettent pas d'établir ce fait avec certitude : ils fournissent tout au plus une présomption.

c) Des indices plus significatifs se rencontrent chez Tertullien. Dans l'opuscule *De carne Christi* (19 et 24), l'apologiste africain cite à deux reprises le texte avec le verbe au singulier, *natus est*. Cette variante s'offre chez lui, non plus dans une combinaison de formules scripturaires pratiquées en vue d'expliquer la doctrine christologique, mais comme une citation formelle, alléguée avec une intention critique, à l'encontre d'une autre leçon. Selon lui, le texte qui attribue aux croyants la génération divine a été corrompu par les Valentiniens. Il est donc certain que ce Père lisait la phrase qui nous occupe d'après la forme ὃς...ἐγεννήθη. Son témoignage corrobore celui du *Codex Veronensis*. Il suit de là que, dès le commencement du III[e] siècle, cette leçon se trouvait dans quelques exemplaires du texte sacré. Mais le

1. Au chap. 21, 5 du même livre, on rencontre une allusion qui vise dans le même sens le v. 13 du prologue.

2. Nous trouvons un rapprochement du même genre dans les *Actes d'Archelaüs*, 5 : καὶ μὴ τὸν μονογενῆ τὸν ἐκ τῶν κόλπων τοῦ πατρὸς καταβάντα Χριστόν, Μαρίας τινὸς γυναικὸς ἔλεγον εἶναι υἱόν, ἐξ αἵματος καὶ σαρκὸς καὶ τῆς ἄλλης δυσωδίας τῶν γυναικῶν γεγενῆσθαι.

soin que Tertullien met à en établir l'authenticité prouve en même temps que la leçon contraire était répandue dès cette époque.

Des trois témoins que nous venons de passer en revue, le dernier seul est formel. Saint Justin accommode les paroles de la Sainte Écriture à la doctrine qu'il veut démontrer; il ne cite pas et, par conséquent, ne se soucie pas et n'a pas à se soucier de l'exactitude textuelle. Si l'on veut à toute force que la manière dont les expressions johanniques sont employées dans ses écrits suppose, pour le v. 13 du prologue, une forme différente de celle qui nous est parvenue, on doit se rappeler que saint Justin, écrivant à Rome, représente, dans ce cas comme dans plusieurs autres, une leçon occidentale et que son témoignage se ramène ainsi à ceux de saint Irénée et de Tertullien[1]. Saint Irénée serre de plus près le texte évangélique; ses références sont plus précises, mais elles partent d'un point de vue dogmatique. Seul Tertullien, citant le verset qui nous occupe, témoigne nettement en faveur de la leçon ὅς...ἐγεννήθη. L'argument d'autorité, réduit à de telles proportions, me paraît loin d'être décisif. Peut-on du moins l'appuyer par des raisons tirées de la nature même du contexte?

a D'après la forme soutenue par Tertullien, les versets 13 et 14 représentent le développement d'une même idée, l'incarnation du Verbe. Dès lors, ils devraient constituer une seule période. La première proposition du v. 14 devrait se rattacher étroitement à ce qui précède. On pouvait établir ce rapport de deux manières : α) en continuant la phrase sans répéter le sujet ; β) en répétant le mot qui fait le sujet de la phrase, mais à titre d'apposition et sans article. Dans le premier cas nous aurions une construction naturelle et coulante, ὅς... ἐκ θεοῦ ἐγεννήθη καὶ σὰρξ ἐγένετο... Dans le second cas, la phrase aurait une allure moins vive, mais l'expression serait plus énergique et l'antithèse entre le *Verbe* et la *chair* serait mise en relief : ὅς... ἐκ θεοῦ ἐγεννήθη καὶ λόγος ὢν σὰρξ ἐγένετο... Or, il n'existe pas la moindre trace de l'une ou de l'autre de ces deux constructions. Dans tous les documents, le v. 14 débute par le sujet précédé de l'article, καὶ ὁ λόγος, ce qui indique le commencement d'une nouvelle période. Cette reprise se comprend très bien après la phrase incidente du verset précédent, où il est question de la génération divine des

1. Zahn, *Geschichte des neutest. Kanons*, I, p. 518 s.

croyants. Mais ne serait-elle pas une anomalie étrange, si le v. 13 avait trait à la nativité du Sauveur? A quoi bon mentionner l'incarnation du Verbe *après* avoir décrit avec insistance sa naissance surnaturelle? Et notez que, dans ce cas, l'enchaînement normal des idées exige que l'on entende l'incarnation mentionnée au début du v. 14 dans le sens d'un événement précis, coïncidant avec la venue du Verbe dans le monde.

b) Mais voici une anomalie plus choquante. Au v. 13, l'auteur accumule les expressions les plus énergiques pour faire entendre qu'il s'agit d'une naissance *purement spirituelle*. Par conséquent, d'après la leçon de Tertullien, l'évangéliste mettrait tant d'insistance à décrire la génération *spirituelle* du Verbe, pour conclure en disant que le Verbe devint *chair!* Cependant, l'écrivain sacré n'aurait-il pas en vue précisément d'établir un contraste entre la venue du Logos dans la chair et l'absence de la paternité charnelle? Il faut avouer que, dans ce cas, l'expression dépasserait de beaucoup la pensée, car la génération divine est présentée comme étant *absolument* indépendante de la chair et du sang.

c) Autant la génération décrite au v. 13 est difficile à expliquer, si on l'entend du Verbe, autant elle paraît naturelle et simple entendue des croyants. De ces derniers, l'auteur vient de dire, au v. 12, qu'ils sont en mesure de devenir enfants de Dieu : on conçoit qu'il donne des explications touchant cette filiation divine.

Devenir enfant de Dieu, c'est recevoir une vie nouvelle, être fait participant de la nature divine par une sorte de génération. L'évangéliste s'attache à décrire cette génération d'une manière négative; il le fait au moyen de trois membres de phrase qui forment une certaine gradation. D'abord, la génération des enfants de Dieu est indépendante du sang, οὐκ ἐξ αἱμάτων. Le sang était considéré chez les Juifs comme le siège de la vie animale. L'auteur le désigne au pluriel, eu égard aux éléments dont il se compose[1]. En second lieu, ce n'est pas une génération provoquée par les passions charnelles. Enfin elle n'est pas due à l'initiative de la volonté humaine. Ainsi l'on arrive par voie d'élimination à déterminer d'une manière assez précise le caractère distinctif de la génération divine, la spiritualité. Le dernier

1. Comp. σάρκας, Apoc. **17**, 16; **19**, 18, 21; Jac. **5**, 3.

membre du verset constitue, à lui seul, la contre-partie des trois autres. C'est que l'expression ἐκ θεοῦ ne comprend pas seulement la volonté divine par opposition à la volonté humaine; elle désigne implicitement les moyens par lesquels se réalise la génération mystique, par opposition aux éléments de la génération physique. L'évangéliste a certainement en vue l'antithèse, exprimée ailleurs en termes formels (3, 6), entre la *chair* et l'*esprit*. Peut-être aussi l'*eau* n'est-elle pas étrangère à sa pensée; de sa nature, cet élément correspond assez bien au sang et, si l'on considère la doctrine johannique dans son ensemble, on peut dire qu'il est tout désigné pour compléter la symétrie. Nous trouvons plus loin (3, 5) l'*eau* et l'*esprit* associés en une même formule, justement à propos de la naissance surnaturelle. D'autre part, dans I Jo., l'auteur établit un rapprochement analogue entre l'*eau*, le *sang* et l'*esprit* qui constituent les trois témoins (5, 6-8). Ces notions sont habituellement unies dans les écrits johanniques[1]. Cette association d'idées ne dépend-elle pas de la tradition rabbinique? On est porté à l'admettre, lorsqu'on rapproche le v. 13 du prologue de ce qui est écrit dans l'*Apocalypse d'Enoch* à propos de la chute des anges : « Vous avez engendré dans un sang charnel, et dans le sang des hommes vous avez désiré procréer, comme eux, la chair et le sang »[2]. Le parallélisme nous paraît évident et la dépendance certaine. L'évangéliste s'est-il inspiré de l'apocalypse apocryphe, ou bien les lignes que nous venons de transcrire sont-elles une interpolation tardive, pratiquée, conformément à la terminologie de notre prologue? C'est là un des nombreux points d'interrogation que soulève cette compilation bizarre connue sous le nom de livre d'Énoch. Toujours est-il que les deux passages s'éclairent mutuellement, et c'est tout ce qu'il nous importe de signaler.

Jusqu'ici la divinité du Verbe et ses apparitions dans le temps ont été décrites d'une manière métaphorique et abstraite. Au v. 14, l'auteur emploie un tout autre langage; il décrit en termes propres la manifestation historique du Logos : *et le Verbe devint chair*, c'est-à-dire se fit homme, selon l'expression de saint Justin : σαρκοποιηθείς

1. Nous supposons démontré que le IVe Évang. et I Jo. sont d'un même auteur.

2. ἐν αἵματι σαρκὸς ἐγεννήσατε, καὶ ἐν αἵματι ἀνθρώπων ἐπεθυμήσατε καθὼς [καὶ ἐποιήσατε] αὐτοὶ ποιοῦσιν σάρκα καὶ αἷμα. *En.* 15, 4.

ἄνθρωπος γέγονεν [1]. Cette brève formule résume la doctrine johannique de l'incarnation (comp. I Jo. 4, 2 ; II Jo. 7). Elle marque catégoriquement le lien par lequel le Verbe divin s'est uni à la nature humaine. Elle se rapporte d'une manière générale à l'existence terrestre du Christ et, en particulier, aux années de sa vie publique. Le point de vue de l'évangéliste est analogue à celui où se place l'auteur de l'épître aux Hébreux lorsque, parlant du Messie, il appelle le temps de sa vie mortelle « les jours de sa chair » (Hebr. 5, 7ª). *Et il habita parmi nous* : ces mots visent le ministère messianique du Logos, son séjour parmi les hommes. L'auteur semble vouloir insister sur cette idée que le Logos, devenu chair, établit sa demeure ici-bas, pendant un certain temps. Il se sert, pour la rendre, d'une expression pittoresque, ἐσκήνωσεν, littéralement, « il dressa sa tente, il campa ». L'emploi du verbe σκηνοῦν est remarquable à plusieurs points de vue. D'abord, on ne le retrouve nulle part ailleurs dans les Évangiles canoniques; mais l'Apoc. en offre plusieurs exemples [2]. D'un autre côté, ce terme est la reproduction exacte d'un mot hébreu fréquemment employé dans l'A. T., שָׁכַן [3]. Les trois consonnes radicales du verbe hébreu se retrouvent dans le mot grec correspondant, analogie extérieure et matérielle, qui recouvre un rapport plus intime. Chez les écrivains de l'A. T., le verbe שָׁכַן sert à désigner la présence habituelle de Iahvé au milieu de son peuple, spécialement dans le sanctuaire qui lui est consacré [4]. Les Sept. le rendent par ἐπισκιάζειν, couvrir de son ombre. Ce dernier terme a passé dans le N. T. : les évangélistes synoptiques l'emploient dans deux circonstances solennelles, l'Annonciation et la Transfiguration [5]. Mais l'auteur du prologue johannique s'en tient au sens général du mot. S'il est amené à rappeler les anciennes manifestations de la divinité, il n'a nullement en vue la

1. Apol. I, 32, *c. fin.*

2. **7**, 15 ; **12**, 12 ; **13**, 6 ; **21**, 3. On rencontre cependant les composés κατασκηνοῦν, κατασκήνωσις dans les Synopt.

3. Delitzsch, dans sa version hébraïque du N. T., a traduit ἐσκήνωσεν par וַיִּשְׁכֹּן.

4. Ex. **25**, 8 ; **29**, 45, 46 ; **40**, 35 ; Lev. **26**, 11 ; Ez. **37**, 27 ; **43**, 9 ; Joel **4** (LXX et Vulg. **3**), 17 ; Zach. **2**, 14 (LXX et Vulg. 10).

5. δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι Lc. **1**, 35. νεφέλη φωτεινὴ ἐπεσκίασεν αὐτούς Mt. **17**, 5. καὶ ἐγένετο νεφέλη ἐπισκιάζουσα αὐτοῖς Mc. **9**, 7. Comp. Ex. **40**, 35 : כִּי שָׁכַן עָלָיו הֶעָנָן LXX 29 : ὅτι ἐπεσκίαζεν ἐπ' αὐτὴν ἡ νεφέλη.

majesté du Très-Haut se révélant aux adorateurs de Iahvé sous le voile d'une vapeur indécise, dans l'obscurité mystérieuse d'un nuage. Dans le passé religieux d'Israël il ne voit que la préparation de l'ère messianique qui se résume, à ses yeux, dans les apparitions fugitives du Verbe. Le Messager divin, personnification de la Sagesse éternelle, n'a-t-il pas reçu du Créateur la mission de venir habiter en Jacob, ἐν Ἰακὼβ κατασκήνωσον (Eccli. 24, 8; Vulg. 13)? Eh bien, cet ordre a été exécuté, le Verbe est venu se fixer parmi nous, prenant pour demeure, non pas la forme vague et insaisissable d'une nuée, mais une substance palpable, une enveloppe qui lui a servi de tente[1], un corps vivant que tout le monde a pu voir et toucher (I Jo. 1, 1).

La plupart des commentateurs voient dans le v. 14 un changement de construction : le sujet *Logos* et le complément *nous* se trouvent transposés. Mais, pour être logique, on devrait reconnaître un double changement, car, à la fin du verset, le nominatif singulier πλήρης suppose que le sujet est le même qu'au début[2]. En réalité, il n'y a aucun changement de syntaxe, mais la phrase est simplement coupée en deux par une parenthèse. Ce verset comprend donc deux parties grammaticalement distinctes, quoique assez étroitement unies pour le fond : *a*) *Et le Verbe devint chair, et il habita parmi nous, plein de grâce et de vérité.* — *b*) *Et nous contemplâmes sa gloire, gloire comme celle qu'un fils unique* (tient) *de son père*[3]. C'est là un phénomène fort analogue à celui que présente I Jo. 1, 1-3. Il est à remarquer que, de part et d'autre, la parenthèse se compose de deux éléments : un témoignage et une explication. Dans le prologue on nous dit de quelle manière le Verbe s'est manifesté aux hommes : il est apparu dans l'éclat d'une gloire qui lui appartient en propre, puisqu'il la reçoit de son Père à titre de Fils unique. La chair, loin d'être un voile cachant sa divinité, est le moyen dont il s'est servi pour se rendre accessible aux mortels. A l'appui de cette doctrine, on donne un témoignage collectif : *nous contemplâmes sa gloire*. Le spectacle du Verbe fait chair n'a pas été le privilège d'un seul, ni une

1. σκήνωμα II Pet. 1, 13-14.
2. Pour éviter cette conséquence, saint Augustin traduisait par *pleni* qu'il faisait rapporter à *unigeniti*, ce qui supposerait la variante πλήρους.
3. Maldonat, *Comment in Joh.*, cap. 1, n° 138.

apparition d'un moment ; il s'est offert à tous pendant plusieurs années. Les témoins peuvent en parler non comme d'une vision passagère, mais comme d'un objet qu'il leur a été donné d'observer longuement et dont ils peuvent dire : « nous l'avons contemplé ». Au rapport de ces témoins, le trait caractéristique du Verbe incarné, c'est la gloire, c'est-à-dire l'éclat de la puissance. Les derniers mots du verset ne répondent pas précisément à ce point de vue : ici, ce qui distingue le Logos « habitant parmi nous » *c'est qu'il est plein de grâce et de vérité*. Ces expressions nous reportent à la période qui précéda la vie publique et le ministère éclatant du Sauveur, période que l'on nomme à juste titre « la vie cachée » et durant laquelle, selon l'expression de saint Luc, Jésus croissait en sagesse et en grâce (Lc. **2**, 40, 52). Remarquez qu'il n'est nullement question des attributs, par lesquels Jésus doit faire connaître sa divinité : il s'agit de qualités apparentes sans doute, mais n'ayant rien de l'éclat qui entraîne les multitudes. Bien qu'il soit rempli de grâce et de vérité, Jésus est encore inconnu du vulgaire ; mais Jean-Baptiste le désigne à l'attention publique comme étant celui qui doit venir (15).

Ainsi, à y regarder de près, le v. 14 du prologue répond à un double point de vue, trahit deux impressions différentes. Il suit de là que les parties qui le composent fournissent deux aperçus distincts. Par quel lien la parenthèse se rattache-t-elle au reste du verset ? Matériellement parlant, ce lien consiste dans les deux mots ἡμῖν et ἐθεασάμεθα. La question peut donc se restreindre à ces deux termes. Le pronom est-il le sujet propre du verbe et les témoins sont-ils exactement les mêmes hommes que ceux au milieu desquels il est dit que le Logos établit son séjour ? Holtzmann, se reportant au début du IIIe Évang., où la formule ἐν ἡμῖν est également employée, pense que l'auteur entend par ces mots les chrétiens en général, mais plus particulièrement les croyants qui formaient le cercle de Jésus durant sa vie publique, les disciples et surtout les apôtres[1]. Pour que cette interprétation fût vraie, il faudrait que le verbe ἐσκήνωσεν visât exclusivement le ministère de Jésus, tandis qu'il embrasse toute sa vie terrestre et même plus spécialement son enfance et sa vie cachée. C'est la génération contemporaine du Sauveur que l'évangéliste a en vue, en

1. *Das Evang. des Joh*², p. 35.

disant que le Logos *habita parmi nous*. Mais les mots qui suivent : *et nous contemplâmes sa gloire* ont une portée plus restreinte et ne peuvent convenir qu'aux disciples de Jésus, témoins de sa prédication et de ses œuvres. D'où nous concluons que les deux parties dont se compose le v. 14 du prologue, sont réunies par un lien artificiel. Les trois membres de phrase qui constituent le fond de la période (14^{a-b} + 14^{e}) ont été écrits indépendamment du reste : ils ont été disjoints pour faire place aux deux propositions qui séparent le troisième membre des deux autres (14^{c-d}). Pourquoi n'a-t-on pas simplement ajouté cette seconde partie du verset à la première, au lieu de l'y intercaler ? La raison nous paraît fort simple : le pronom ἡμῖν fournissait un point d'attache tout fait pour le témoignage collectif qu'il s'agissait d'insérer.

Il est à peine besoin de justifier la traduction que nous avons donnée des termes ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός. Ces deux génitifs ne peuvent s'expliquer qu'à l'aide d'un verbe sous-entendu, conformément à l'interprétation de saint Irénée[1]. Il est à remarquer que l'évêque de Lyon fait rapporter πλήρης à δόξαν. On a relevé, dans les œuvres des Pères grecs un certain nombre de textes qui supposent la même construction, et l'on a conclu à l'emploi du mot πλήρης comme terme indéclinable[2]. Mais c'est là une hypothèse suggérée par le désir d'expliquer la structure singulière du v. 14. D'autres ont proposé une restitution conjecturale, en vertu de laquelle, au lieu de ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, on lirait : ὡς μόνος ἔχει ὁ υἱὸς παρὰ πατρός[3]. Ces hypothèses sont superflues, si l'on admet que le v. 14 est le résultat de deux rédactions successives.

Le v. 14 ne nous renseigne directement que sur la manifestation sensible du Verbe dans le temps. Est-il permis d'y voir une indication par rapport à la naissance miraculeuse de Jésus ? D'après Holtzmann, l'origine charnelle et la mission divine sont deux choses absolument distinctes dans l'esprit de notre Évang. L'auteur, dans son prologue,

1. οὗ τὴν δόξαν ἐθεασάμεθα, καὶ ἦν ἡ δόξα αὐτοῦ, οἵα ἦν ἡ τοῦ μονογενοῦς, ἡ ὑπὸ τοῦ πατρὸς δοθεῖσα αὐτῷ πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. (*Contra Hær.*, I, 8, 5, *c. fin.*)
2. *The Journal of theological Studies*, I, p. 120.
3. *The Expository Times*, XII, p. 333 s.

fait abstraction de la première, pour s'attacher exclusivement à la seconde, laissant aux Synopt. le soin de décrire la généalogie humaine de Jésus, et insistant sur la divinité du Logos. C'est ainsi que le prologue johannique, tout en étant parallèle aux deux premiers chapitres de Mt. et de Lc., ne dit pas un mot de la naissance selon la chair, bien que l'auteur se conforme, dans l'ensemble de son ouvrage, à la doctrine évangélique primitive, d'après laquelle Jésus était né de Joseph et de Marie. Cependant l'évangéliste nous présente la gloire du Verbe fait chair comme une prérogative héréditaire. On pourrait donc conclure que Jésus a une origine divine, même selon la chair. En tout cas, le IV[e] Évang. doit parler de sa naissance si, comme on le prétend, le prologue johannique est parallèle au récit de la nativité consigné dans Synopt.[1] A plus forte raison doit-il en être ainsi, si, comme le déclarent unanimement les théologiens de toutes les confessions, la parthénogénèse, c'est-à-dire la naissance miraculeuse, est inséparable de la théorie de l'incarnation. Et, de fait, étant donné que J.-C. est le Verbe éternel fait homme, il est difficile d'admettre qu'il ait été conçu autrement que par l'opération du S.-E., et la déclaration que nous lisons dans Mt (1, 18, 20), et dans Lc. (1, 35) est une conséquence rigoureuse de la divinité de Jésus. M. Lobstein, qui reproduit ce raisonnement[2], s'attache à en détruire la valeur, en faisant observer que la théorie métaphysique du Logos préexistant et la croyance à la conception miraculeuse de Jésus proviennent de sources différentes; Mt. et Lc., qui rapportent ce dernier fait, ne disent rien de la préexistence du Verbe; saint Jean et saint Paul, au contraire, qui considèrent le Christ existant de toute éternité au sein de Dieu, ne parlent pas de sa naissance. De la combinaison de ces données est sorti l'enseignement traditionnel. Le contenu des livres saints semble, de prime abord, donner un fondement assez solide à cette manière de voir. Mais il faut se rappeler que le premier et le III[e] Évang. existaient déjà dans leur forme actuelle, lorsque fut écrit l'Évang. johannique, et que l'auteur de ce dernier livre a dû les connaître. En tout cas, il est impossible d'admettre que l'auteur du IV[e] Évang. n'ait eu aucune connaissance de la tradition relative à la naissance miraculeuse de Jésus.

Le IV[e] Évang., à la vérité, justifie le titre *d'Évangile spirituel*, que lui décerne Clément d'Al., et son auteur mérite le surnom de *théologien*, que lui donne l'ancienne tradition ecclésiastique. Est-ce à dire

1. Die synopt. Geburtsgeschichte und der johann. Prolog laufen parallel. Holtzmann, *Lehrbuch der neutest. Theologie*, II, p. 419. Cf. Resch, *Das Kindheitsevangelium*, p. 249 ss.

2. *Die Lehre der übernatürlichen Geburt Christi*[2], p. 45 s.

que l'on doive renoncer à y trouver une histoire authentique de la vie du Sauveur ? Saint Jean se préoccupe-t-il tellement de la spéculation dogmatique, qu'il fasse totalement abstraction des événements terrestres? Est-il absorbé par la contemplation des choses divines, au point de se tenir tout entier en dehors de la sphère des choses humaines ?

Tout d'abord, il est aisé de constater que le Christ johannique est un personnage non moins réel que celui des Synopt. Son humanité se dessine, à travers le IV[e] Évang., en traits accentués : comme tous les hommes, il est sujet à la fatigue (4, 6), à la soif (4, 7 ; 19, 28), à la faim (4, 8, 31) ; il n'est pas indifférent à l'amitié (11, 3, 11, 36 ; 13, 23 ; 20, 2) ; comme tous les hommes, il éprouve parfois de l'émotion et du trouble (11, 33, 38 ; 13, 21) ; nous voyons même son émotion se traduire par des larmes (11, 35) ; la perspective de la Passion provoque dans son âme la crainte et l'effroi (12, 27) ; au moment de mourir, il prend soin de ses proches (19, 26-27) ; le *Logos* johannique apparaît, d'un bout à l'autre de l'Évang., revêtu de l'humanité, participant à notre nature, à ses infirmités et à ses faiblesses. Ici encore, l'enseignement du IV[e] Évang. est exactement le même que celui de l'épître aux Hébreux[1]. Cela étant, est-il concevable que l'Évang. de saint Jean ne dise rien de l'origine de Jésus comme homme et de sa naissance selon la chair ?

L'évangéliste mentionne à plusieurs reprises la « mère de Jésus », sans toutefois la nommer[2]. On remarquera qu'il lui assigne un rôle très important dans les deux circonstances décisives de son récit, d'abord au début, aux noces de Cana, lors du premier miracle (2, 1-11), puis dans cet épisode tragique de la Passion, dans cette scène touchante, qui constitue le dénouement, et où Jésus dicte en quelque sorte son testament spirituel (19, 25-27). Au contraire, il ne nomme son père que deux fois, d'abord dans un sens purement historique (1, 45), puis en rapportant une réflexion malveillante que font les ennemis du Sauveur (6, 42). En revanche, Jésus, dans les discussions et les discours, établit avec insistance sa filiation divine et la mission qu'il tient du Père céleste. Mais ces considérations générales ne contiennent qu'un indice vague. Il importe de préciser.

Revenons au prologue. Le v. 14, avons-nous dit, a trait en général à la manifestation du Verbe dans l'humanité, sans viser aucun moment précis de sa vie terrestre. En d'autres termes, il marque l'union

1. οὐ γὰρ ἔχομεν ἀρχιερέα μὴ δυνάμενον συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν, πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα, χωρὶς ἁμαρτίας (4, 15 ; comp. 5, 1-3).

2. 2, 1, 3, 5, 12 ; 6, 42 ; 19, 25, 26.

du *Logos* avec la nature humaine, sans indiquer les circonstances historiques, dans lesquelles elle s'est accomplie. Mais ne peut-il pas nous renseigner sur la manière dont l'évangéliste conçoit cette union et sur le moyen par lequel elle s'est opérée ? Il semble qu'en renonçant à la leçon que suggèrent les Pères du IIe siècle, Justin, Irénée et Tertullien, l'on renonce à trouver dans le prologue du IVe Évang. une théorie de l'incarnation, et que l'on doit se contenter de cette simple affirmation : *le Verbe devint chair*. Nous croyons néanmoins que, même d'après le texte canonique, les deux versets 13 et 14 trahissent la pensée de l'évangéliste touchant l'origine terrestre du Verbe incarné. Considérons, en effet, que, si cette proposition *le Verbe devint chair*, rapportée à l'ensemble du verset dont elle fait partie, exprime simplement le fait de l'incarnation, mise en relation avec la phrase précédente, elle laisse entrevoir de quelle manière *le Verbe* a pu *devenir chair*. Le mot qui termine le v. 13 exprime la naissance surnaturelle des enfants de Dieu. Or, au v. 12, le *Logos*, considéré dans sa manifestation historique, est présenté comme l'auteur de la filiation divine. Il est donc naturel de penser que le Verbe fait chair est fils de Dieu à un degré suréminent, et que la description de la naissance surnaturelle, que l'auteur applique en général à tous les enfants de Dieu, lui convient d'une manière toute spéciale. C'est là, sans doute, ce que pensaient les anciens Pères, et c'est ce qui explique leur manière de parler, lorsqu'ils disent que Jésus « n'est pas né de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu[1] ». Le *Logos* incarné doit être enfant de Dieu, et cela dès sa naissance. C'est un élément essentiel de la christologie johannique. Pour *devenir* enfants de Dieu, les hommes ordinaires ont besoin de *renaître* (3, 3, 5) et leur filiation divine est un effet surnaturel. Le Christ, lui, est Fils de Dieu dès sa naissance et par nature[2]. Aussi, l'auteur du IVe Évang. ne s'est pas contenté d'insinuer cette doctrine dans son prologue ; il nous en a conservé l'expression en termes formels. Dans l'interrogatoire que lui fait subir Pilate, Jésus répond : *Je suis né et venu au monde pour rendre témoignage à la vérité* (18, 37). Dans cette déclaration, la venue au monde (ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον) coïncide exactement avec la naissance (γεγέννημαι). D'ailleurs, selon l'épître aux Hébreux, dont la doctrine offre des analogies si frappantes avec celle de notre Évang., c'est en l'introduisant sur la terre que Dieu propose son Fils à l'adoration universelle (Hebr. 1, 6).

L'évangéliste n'a pas besoin d'insister pour démontrer que Jésus

1. Irénée, *Contra Hær.*, III, 19, 2, *init.* Tertullien, *De carne Christi*, 19 et 24.
2. Zahn, *Einleitung in das N. T.*, II, p. 534.

était vraiment homme ; c'est l'incrédulité des « Juifs », et non le docétisme, qu'il combat ; il lui suffit d'établir que le divin Logos résidait en Jésus. Il ne veut pas nous renseigner sur la naissance du Messie selon la chair, mais sur sa venue dans la chair. L'origine céleste de Jésus est le point capital dans le IV[e] Évang. Ceux qui *jugent selon la chair ne savent pas d'où il vient* (8, 14-15) ; ils croient connaître sa patrie et ses parents (6, 42 ; 7, 41). Mais, dans l'ordre du salut, *la chair ne sert de rien* (6, 63). Heureux plutôt Simon Pierre, qui ferme l'oreille à la voix *de la chair et du sang* pour n'obéir qu'à l'inspiration surnaturelle et proclamer la filiation divine du Maître : *Tu es le Christ, le fils du Dieu vivant* (Mt. 16, 16). Certes, si le passage johannique dont nous nous occupons peut entrer en parallèle avec quelqu'une des données contenues dans Synopt., c'est à cette profession de foi, telle que la reproduit le premier Évang., qu'il faut la rapporter, plutôt qu'aux endroits qui ont trait à la naissance de Jésus. On ne peut le rattacher à l'Évangile de l'enfance que par des artifices littéraires. Les prodiges qui signalèrent la nativité du Sauveur (Lc. 2, 9, 13-14) ont pour objet, non pas la gloire du Verbe, mais la *gloire du Seigneur*, la *gloire de Dieu*. Ce sont des manifestations passagères, des indications exceptionnelles, privilège de quelques bergers. Au contraire, la *gloire* du Verbe dont parle le IV[e] Évang. est celle dont l'écrivain peut dire : *nous l'avons contemplée ;* elle résulte d'une manifestation permanente, qui correspond au séjour du Verbe *parmi nous* (ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν). Il s'agit, selon l'expression de l'évangéliste, d'une sorte de propriété héréditaire, d'une prérogative semblable à celle *qu'un fils unique tient de son père*[1] ; c'est la qualité habituelle qui, dans le IV[e] Évang., caractérise la filiation divine de Jésus. En effet, cette *gloire*, Jésus la possède indépendamment des hommes (5, 41), puisqu'elle vient uniquement de son Père céleste (8, 54) ; elle est le reflet de la gloire dont le Verbe éternel jouissait dès avant l'origine du monde (17, 5), le resplendissement de la divinité[2], qui va du Père au Fils et du Fils aux croyants (17, 22-24). L'action de glorifier (δοξάζειν) consiste dans les *signes* ou miracles qui établissent cette double relation (17, 1-3), prouvant, d'une part, le rapport intime qui unit Jésus à Dieu le Père, et produisant, d'autre part, entre Jésus et les hommes, cette relation de connaissance affective qui est le trait spécifique du chrétien (10, 14).

1. Hebr. 1, 2 : ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων. Comp. 3, 6.

2. Hebr. 1, 3 : ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ. On remarquera que la spéculation christologique de l'épitre aux Hébreux offre une ressemblance frappante avec celle de notre prologue.

4° 1, 15-18.

15 Jean lui rend témoignage et s'écrie disant : « C'était lui dont
je disais : Celui qui vient après moi m'a devancé, parce qu'il
était avant moi. » 16 Et nous avons tous reçu de sa plénitude, et
grâce pour grâce ; 17 car la Loi a été donnée par Moïse, la grâce
et la vérité sont venues par Jésus-Christ. 18 Personne n'a jamais
vu Dieu ; le fils unique*, qui est dans le sein du Père, l'a fait
connaître.

18. ℵ B C L ont : μονογενὴς θεός; cette leçon se retrouve dans Ir., Clém., Orig., Epiph.

Les premières lignes de ce paragraphe ont un caractère nettement historique. Elles nous offrent un résumé précis, quoique très rapide, des faits par lesquels débute l'Évangile proprement dit, la prédication de la Bonne Nouvelle[1] ; elles tranchent sur le caractère doctrinal du paragraphe précédent. Nous avons ici une transition de tout point semblable à celle que nous avons rencontrée au verset 6. En faisant commencer au verset 15 une section nouvelle, nous ne faisons que constater une division naturelle du texte.

La notion du Logos domine dans ce dernier fragment, comme dans tout le reste du prologue. C'est au Logos que Jean rend témoignage ; l'auteur l'a déjà déclaré (7-8). Le parfait κέκραγεν a ici le sens du présent, à cause de sa relation avec le premier verbe, μαρτυρεῖ. La forme du témoignage a quelque chose de paradoxal à première vue : Jean se proclame à la fois postérieur et antérieur à Jésus. Mais toute apparence de contradiction disparaît, dès que l'on examine attentivement le sens de sa déclaration. Nous avons là trois propositions qui résument admirablement les rôles respectifs du Précurseur et du Messie. Ces deux personnages doivent se succéder, dans l'exercice de leur ministère, de manière à ce que le second surpasse et éclipse le premier. Les deux membres de phrase ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν ne font qu'exprimer ce fait en termes pittoresques. Les adverbes ὀπίσω et ἔμπροσθέν, dans leur signification propre, se rapportent à l'espace et éveillent l'idée de

1. Comp. Mt. 3, 1-12 ; Mc. 1, 1-8 ; Lc. 3, 1-18.

deux voyageurs parcourant un même chemin ; celui qui d'abord venait en dernier lieu parvient à devancer l'autre et à le laisser loin derrière lui. C'est bien l'image exacte de ce qui devait se produire et de ce qui s'est produit entre Jean et Jésus. Plus loin, le Baptiste redira la même vérité au moyen d'une métaphore également expressive (3, 30), et le commencement du ministère de Jésus sera présenté en parallèle avec le ministère du Précurseur (1, 19-51 ; 3, 22-4, 3 ; 5, 31-36). En réalité, le témoignage de Jean porte sur la priorité de dignité et d'importance comparée à l'antériorité chronologique : Jésus doit s'élever bien au-dessus du fils de Zacharie, il doit prêcher une doctrine plus haute et réunir autour de lui de plus nombreux disciples, et cela bien qu'il ait commencé d'exercer son ministère après lui. Le dernier membre du verset donne la raison du fait exprimé dans les deux propositions précédentes : ὅτι πρῶτός μου ἦν. Cette déclaration, étrange dans la bouche de Jean-Baptiste, paraît toute naturelle sous la plume de l'évangéliste. Ce n'est pas, en effet, de l'antériorité quant à l'existence terrestre qu'il est ici question : le IIIe Évang. place la naissance de Jean avant celle de Jésus (Lc. 1, 57 ; 2, 6-7). Il s'agit de l'antériorité absolue, que le Logos a sur toutes les créatures à raison de sa préexistence éternelle (1, 1-2). Jésus est antérieur à Jean-Baptiste comme il est antérieur à Abraham (8, 58).

Le témoignage du Précurseur est donné ici par anticipation. Après avoir décrit les prérogatives du Logos, ses manifestations dans la chair, voilà celui, poursuit l'écrivain sacré, au sujet duquel Jean rend témoignage. Dans le IVe Évang., Jean-Baptiste témoigne à plusieurs reprises en faveur de Jésus. On peut dire que le v. 15 du prologue fait allusion d'une manière générale à ces différents témoignages. Il est incontestable cependant que la formule invoquée vise plus directement celui que l'évangéliste donne en premier lieu (1, 19-28), conformément à la tradition consacrée par les Synopt. Si nous nous reportons au v. 27, nous y lisons la formule classique, reproduite des trois premiers Évang. (Mt. 3, 11 ; Mc. 1, 7 ; Lc. 3, 16), avec une référence particulière à Mt. De cette déclaration l'auteur du prologue rapporte seulement quelques mots : *celui qui vient après moi*. Quant au reste, il en conserve l'idée fondamentale et l'exprime sous la forme abstraite, qui caractérise tout le morceau.

Les trois versets qui suivent ont de tout temps suscité aux interprètes

une difficulté considérable. On s'est demandé s'il fallait y voir la continuation du témoignage de Jean-Baptiste ou les réflexions théologiques de l'écrivain sacré. Le premier commentateur du IVe Évang., le gnostique valentinien Héracléon, qui écrivait dans la deuxième moitié du IIe siècle (160-170), les attribue à l'auteur. Cependant Origène rapporte son opinion sans la partager : « C'est à tort, dit-il [1], qu'Héracléon suppose que les mots *Personne n'a jamais vu Dieu*, *etc.*, ont été prononcés, non par le Baptiste, mais par le disciple. » Athanase, Augustin, Chrysostome, Théophylacte considèrent, eux aussi, ces trois versets comme faisant suite au témoignage du Précurseur. Maldonat adopte l'avis contraire [2]. De nos jours, M. Baldensperger a tenté de concilier les deux opinions. D'après lui, non seulement il est impossible de déterminer si, au verset 16, l'évangéliste parle pour son propre compte ou s'il continue à rapporter les paroles de Jean, mais encore cette ambiguïté est voulue : l'auteur se solidarise, lui et ses contemporains, avec Jean-Baptiste, pour rendre témoignage au Logos. « De même qu'au v. 15 l'évangéliste parle par la bouche du Baptiste, de même, dans les versets qui suivent, le Baptiste parle avec l'évangéliste. [3] » Cette explication ne manque pas de vraisemblance. M. Holtzmann donne un aperçu plus complet de la difficulté à résoudre, lorsqu'il propose l'alternative suivante : le v. 16 a pour objet de justifier soit le témoignage contenu au v. 15, soit l'expression πλήρης χάριτος, qui termine le v. 14. Dans ce dernier cas, il faudra admettre que le v. 15 constitue une parenthèse [4]. Il est vrai que, non seulement le v. 16, mais le fragment 16-18 tout entier se rattache à la fin du v. 14, dont il est le développement ; les trois derniers versets du prologue n'ont, par conséquent, rien de commun avec le témoignage du Précurseur. Mais il ne s'ensuit pas que l'on doive considérer le v. 15 comme une parenthèse. Bien au contraire, ce sont les trois derniers versets du prologue qui interrompent la suite normale du récit.

De l'avis des commentateurs les plus autorisés, le verset 16 n'est pas la continuation du témoignage de Jean, mais appartient à un ordre d'idées tout à fait différent. Il n'y a, entre le v. 15 et le v. 16,

1. *Comment. in Joan.*, t. VI, 2, *init.*
2. *Comment. in Evang. sec. Jo.*, cap. 1, n° 164.
3. *Der prolog des vierten Evangeliums*, p. 44 s.
4. *Das Evang. des Joh.*², p. 38.

aucun lien, ni grammatical, ni logique. Cette observation s'applique avec la même rigueur aux versets 18 et 19. Au contraire, les trois versets 16, 17 et 18 contiennent une série de considérations théologiques qui se rattachent à une même idée : J.-C., principe de la révélation chrétienne. D'autre part, le v. 19 est la suite naturelle du v. 15. L'évangéliste déclare d'abord que c'est au Logos dont il vient de parler (1-14) que Jean rend témoignage (15[a]), puis il rappelle les paroles du Précurseur sous une forme en rapport avec la métaphysique du prologue (15[b]), et il poursuit : *et voici le témoignage de Jean...* (19). Ne semble-t-il pas résulter de ces observations que le fragment 16-18 s'accorde mal avec le contexte immédiat et constitue un hors-d'œuvre?

D'autres remarques corroborent cette présomption. Le v. 14 se termine par un groupe d'expressions caractéristiques : πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. Or, des termes identiques ou analogues caractérisent la fin du prologue. C'est pourquoi aucun commentateur n'hésite à rattacher le πλήρωμα du v. 16 au πλήρης du v. 14. Quant aux deux autres mots, χάριτος καὶ ἀληθείας, nous les trouvons littéralement reproduits dans les formules χάριν ἀντὶ χάριτος (16), ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια (17). Le v. 18 n'est que l'explication de l'antithèse établie, au verset précédent, entre Moïse et J.-C. Il est donc facile de reconnaître, dans la péricope qui nous occupe, un développement destiné à éclaircir les vocables abstrus qui terminent le v. 14. Mais alors, comment se fait-il que les éclaircissements soient séparés des mots expliqués par le témoignage de Jean-Baptiste, qui n'a rien de commun ni avec les uns ni avec les autres?

En étudiant le v. 14, nous avons tâché de démontrer que cette période n'avait pas été écrite d'un seul jet, et nos observations nous ont amené à conclure que la parenthèse du milieu était venue se joindre, grâce à une retouche, aux membres de phrase dans lesquels elle est enchâssée. C'est à ce même point de vue que nous croyons devoir nous placer pour expliquer la présence des trois versets 16-18. Il est vrai qu'ici on n'a pas disjoint les membres d'une même période ; mais on a séparé l'une de l'autre deux phrases (15 et 19) faites pour rester unies. D'ailleurs, notre remarque n'a pas pour objet d'établir un simple rapprochement entre le v. 14 et le dernier fragment du prologue. Il s'agit d'un seul et même cas. La péricope finale débute par un témoignage qui rappelle d'une manière frappante celui du v. 14. De part et d'autre, l'affirmation offre un caractère collectif. Il

semble bien que ceux qui disent : *nous avons tous reçu de sa plénitude* (16) sont les mêmes qui ont dit plus haut : *et nous contemplâmes sa gloire* (14), et que le titre de *Fils unique* donné au Christ (18) relève de la même inspiration qui a fait comparer la gloire du Logos à celle *qu'un fils unique tient de son Père* (14).

Si nos remarques sont justes, le passage 14-18 soulève une question de critique littéraire d'un très grand intérêt. Nous avons là le produit de deux rédactions successives. Dans une première rédaction, la phrase 14^{a-b} + 14^{e} constituait la conclusion du prologue tandis que le verset 15, relié immédiatement au verset 19, marquait le début de l'histoire évangélique, conformément à la méthode usitée dans les Synopt. Puis le v. 14 suggéra des développemets complémentaires, qui vinrent se greffer sur le texte qu'ils devaient expliquer. C'est ainsi que les deux propositions 14^{c-d} ont pris place au milieu d'une phrase, dont elles rompent l'enchaînement grammatical. Nous avons donné la raison de cette anomalie. La situation des versets 16-18 est presque aussi anormale. A moins de l'attribuer à une circonstance fortuite, il n'y a qu'une seule explication plausible : comme en plusieurs autres endroits de l'Évang., l'écrivain a voulu rattacher son propre enseignement au discours d'un de ses personnages [1]. Ici, son intention nous paraît être de se solidariser, lui et ses contemporains, avec le Précurseur, pour rendre témoignage au Logos [2].

Il est à peine besoin de faire observer qu'au point de vue où nous nous plaçons, l'intégrité du IVe Évang. est absolument hors de cause. Il ne s'agit pas des modifications auxquelles le livre a pu être exposé depuis le jour où il fut livré au public, mais des procédés qui ont présidé ou contribué à sa formation. C'est une méthode aujourd'hui courante en exégèse biblique de se demander quelles sont les sources que l'auteur a mises à contribution, quels sont les matériaux dont il s'est servi et d'après quels principes il les a répartis et combinés. C'est en élucidant ces différentes questions que l'on parvient à se faire une idée de l'origine d'un document. Dans cet examen critique, on suppose toujours que l'écrivain sacré a pu retoucher son texte, pour le compléter. Une analyse attentive du prologue johannique nous a révélé

1. Comp. **3**, 11, 13 ss., 31 ss.
2. Baldensperger, *op. cit.*, p. 44 s.

des retouches de ce genre, au moyen desquelles nous croyons avoir expliqué la structure littéraire d'un passage qui, sans cela, demeure enchevêtré et obscur.

Les trois versets 16, 17 et 18 contiennent des réflexions théologiques, qui paraissent, à première vue, indépendantes les unes des autres, mais entre lesquelles règne, au fond, un enchainement très réel.

Le v. 16 se rattache aux derniers mots du v. 14. Le Logos incarné est apparu *plein* de grâce et de vérité. Il y a donc en lui une *plénitude*. Ce dernier terme, qui n'éveille dans notre esprit aucune idée bien nette, doit être familier aux lecteurs de l'Évang., car l'auteur ne croit pas devoir l'expliquer. Sans dire ce qu'est la plénitude du Logos en elle-même, il se borne à la caractériser d'une manière indirecte en ajoutant : *et de sa plénitude* (ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ) *nous avons tous reçu*. Nous apprenons par là que cette plénitude a été débordante, communicative, et c'est tout. Le mot πλήρωμα est surtout connu pour le rôle qu'il joue dans la terminologie gnostique, où il désigne, en général, l'ensemble des êtres spirituels, des éons. Il est employé dans les Sept. pour rendre l'hébreu מְלֹא, et désigne le contenu d'un récipient matériel, comme dans l'expression ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς (Ps. XXIII hébr. XXIV, 1). Dans le N. T., abstraction faite du prologue johannique, ce mot ne se rencontre que dans les épîtres de saint Paul. Dans un de ses premiers écrits, l'Apôtre s'en sert pour désigner le terme que Dieu a fixé dans le temps pour la mission messianique de son Fils (τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου Gal. **4**, 4). Ce n'est que plus tard, dans la dernière période de sa vie, qu'il l'a employé systématiquement, en lui attribuant une valeur technique. Nous retrouvons, en effet, la mention réitérée du *plérôme* dans les lettres que l'Apôtre captif adressa aux chrétiens d'Asie, — « aux Éphésiens » et aux Colossiens. Ces lettres, comme on sait, correspondent à une phase bien déterminée du ministère apostolique et de l'évolution dogmatique de saint Paul. De plus, à raison de leur destination, elles sont de nature à relier la théologie de l'Apôtre à celle du IVe Évang. Dans tous les endroits de ces épîtres où il est employé, le mot πλήρωμα représente un attribut du Christ. En Christ, la divinité habite dans toute sa plénitude (Col. **2**, 9 ; comp. **1**, 19), et de sa plénitude les fidèles doivent participer (Éph. **3**, 19 ; Col. **2**, 10), de manière à s'identifier à lui et à former un tout organique, un *plérôme* dont il est le chef (Éph. **1**, 23 ;

comp. 4, 13). Les fidèles sont les membres d'un corps dont le Christ est la tête. Tout ce qu'ils ont, ils le tiennent de lui, car en lui « sont cachés tous les trésors de sagesse et de science » (Col. 2, 3). C'est une conception analogue que nous trouvons au v. 16 du prologue, avec cette différence néanmoins que la plénitude dont il s'agit n'est pas simplement celle du Christ historique, comme dans les écrits de saint Paul, mais bien celle du Logos, qui existait de toute éternité, avant de faire son apparition dans la chair. D'après ce qui a été dit plus haut du Logos préhistorique (9-11), il est à présumer que, dans les temps anciens, le divin *plérôme* se déversait sur le monde et sur l'humanité, particulièrement sur le peuple hébreu. Cela explique les deux expressions ἡμεῖς πάντες et χάριν ἀντὶ χάριτος. La première ne s'applique pas seulement à l'universalité des chrétiens, encore moins à un groupe de disciples; elle embrasse tous ceux qui ont été soumis à l'influence salutaire du Logos, qu'ils aient vécu sous l'ancienne alliance ou dans les temps chrétiens. La deuxième expression désigne évidemment deux grâces successives. Les commentateurs y voient volontiers une allusion aux faveurs multiples dont le Christ a comblé les chrétiens, et traduisent : grâce *sur* grâce. Nous croyons qu'il s'agit plutôt de deux grâces bien déterminées et inégales, correspondant à deux états successifs des hommes par rapport au Logos. C'est pourquoi nous traduisons : grâce *pour* grâce. Les relations que le Logos entretenait autrefois avec le peuple choisi constituaient une grâce imparfaite et laissaient les hommes dans un état religieux inférieur. Elles devaient cesser pour faire place à une grâce plus élevée. En se plaçant à ce point de vue, l'auteur peut dire : *nous avons tous reçu de sa plénitude, et grâce pour grâce*. Du reste, sa pensée se complète et s'éclaire au v. 17.

L'idée contenue dans les derniers mots du v. 16 est exposée en termes explicites au verset suivant. La conjonction ὅτι indique clairement un rapport logique entre le v. 17 et la phrase qui précède. Or, cette particule sert à amener une comparaison entre la Loi et la Grâce, Moïse et J.-C. De tous les bienfaits célestes dont les anciens Hébreux ont été favorisés, le plus appréciable est sans contredit *la Loi*, donnée par Moïse. Cependant une faveur plus grande est venue par J.-C., *la Grâce et la Vérité*. Les commentateurs se plaisent à voir entre les deux parties du verset une opposition systématique [1]. Sans

1. Maldonat, *Comment. in Evang. sec. Joan.*, cap. 1, n° 161.

s'en apercevoir, ils transportent dans le IVe Évang. un concept strictement paulinien. L'antithèse entre la Loi de Moïse et la grâce du Christ est une idée propre à saint Paul. L'auteur du prologue veut simplement rappeler deux bienfaits insignes, que les hommes ont reçus du Logos, deux manifestations successives, par lesquelles le Verbe divin a communiqué sa plénitude à une portion choisie de l'humanité. Chacune de ces manifestations s'est faite par l'intermédiaire d'un personnage historique, la première par Moïse, la seconde par J.-C. Mais, dans les deux cas, c'est une même cause principale, une même source, le Logos. Il y a, entre la révélation de Moïse et celle de J.-C., une certaine gradation et, par conséquent, une certaine antithèse. Chacune d'elles est une grâce (χάριν ἀντὶ χάριτος), c'est-à-dire une faveur [1]. Mais la révélation chrétienne est la *Grâce* par excellence (ἡ χάρις), le terme et le couronnement des bienfaits, dont le Verbe s'est plu à favoriser les Israélites depuis les temps les plus anciens. Elle est aussi *la Vérité* (ἡ ἀλήθεια). Le mot ἀλήθεια, comme la plupart de ceux qui caractérisent la terminologie johannique, a, dans le IVe Évang., une signification indécise. Tantôt il est employé dans un sens spéculatif, par opposition au mensonge et à l'erreur (8, 45-46; 16, 7; 18, 38; comp. I Jo. 1, 8; 2, 4, 21; 4, 6). Tantôt il revêt un sens moral et sert à désigner l'ensemble des bienfaits contenus dans la révélation chrétienne, comme dans les expressions suivantes : « rendre témoignage à la vérité » (5, 33; 18, 37), « être du parti de la vérité » (18, 37), « être sanctifié dans la vérité » (17, 16, 19). C'est dans ce sens que le Paraclet est dit « esprit de vérité » (14, 17; 15, 26) et que Jésus dit de lui-même : « Je suis la Vérité » (14, 6). Au v. 17 du prologue, le rapprochement des mots χάρις et ἀλήθεια prouve que c'est au sens moral qu'il faut entendre la vérité dont il s'agit. Du reste, il est à remarquer que l'expression ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια correspond exactement à celle du v. 14, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. Ces deux termes, *grâce* et *vérité*, servent ici à caractériser le plérôme du Logos, comme plus haut (5 et 9) le terme de *lumière* a servi à caractériser le Logos lui-même. De même que, par Moïse, un rayon du plérôme est parvenu au peuple hébreu, de même, par J.-C., la plénitude de grâce et de vérité, qui habitait éternellement dans le Verbe, s'est manifestée aux

1. Cf. Beldensperger, *op. cit.*, p. 48 ss.

hommes. Ainsi, les versets 14 et 17 offrent un parallélisme frappant. Il est dit, d'une part (14), que le Logos fait chair apparut plein de grâce et de vérité et, d'autre part (17), que la Grâce et la Vérité sont venues par J.-C. On remarquera en outre qu'au v. 17, J.-C. est mis en rapport avec la Grâce et la Vérité au moyen du même verbe qui, au v. 14, sert à exprimer la venue du Logos dans la chair, ἐγένετο. Si l'on nous dit que la Grâce et la Vérité sont venues *par* J.-C., c'est que la Grâce et la Vérité, qui constituent le plérôme du Verbe, résident en la personne de Jésus, sans lui être identiques.

Au v. 17 du prologue, on lit pour la première fois dans le IV[e] Évang., le nom de *Jésus-Christ*. On ne le retrouve qu'une autre fois dans tout le reste du livre, **17**, 3, au début de la longue invocation que le Sauveur adresse à son Père et que l'on désigne sous le nom de « Prière sacerdotale ». Encore, en cet endroit, l'emploi d'une telle expression est-il assez étrange[1]. Le terme Ἰησοῦς Χριστός produit donc l'effet d'un ἅπαξ λεγόμενον. Dans notre Évang., comme dans tous les écrits du N. T., Ἰησοῦς est le nom du fils de Joseph et de Marie, tandis que Χριστός est synonyme de Messie. Or, pour le quatrième évangéliste, le Christ n'est autre que le Logos incarné. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner de ce que, en dehors du prologue, il ne soit plus question du Logos divin. Encore moins est-il permis d'en conclure, avec M. Kreyenbühl, que le Logos du préambule n'est pas le Christ de l'Évang.[2], ou, avec M. Harnack, que le prologue est un hors-d'œuvre analogue à celui du chap. **21**. Dès qu'il cesse de considérer le Verbe dans sa préexistence éternelle pour aborder l'histoire de son ministère messianique, l'Evang. substitue au terme de *Logos* la formule courante, *Jésus-Christ*.

Le v. 18 n'a avec ce qui précède aucun rapport grammatical. Il contient cependant la suite logique des idées exprimées aux versets 16 et 17. La plénitude du Logos s'est communiquée aux hommes à deux reprises successives et sous deux formes différentes (16) : sous forme

1. M. Kreyenbühl considère comme une glose les mots Ἰησοῦν Χριστόν, **17**, 3. (*Das Evangelium der Warheit*, I, p. 153, 373, 382). Ce jugement part d'un faux point de vue. Il ne s'agit pas de savoir si ces deux mots constituent une locution étrange dans la bouche de Jésus, mais s'ils répugnent au style de l'évangéliste.

2. *Das Evangelium der Warheit*, I, p. 379 s.

de loi avec Moïse, comme grâce et vérité avec J.-C. (17). En se manifestant sous cette dernière forme, le plérôme divin s'est révélé en quelque sorte dans son essence, puisque la grâce et la vérité constituent la plénitude du Logos (πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας 14). De là un certain parallélisme entre la révélation mosaïque et la révélation chrétienne. Ce parallélisme, insinué au v. 17, se poursuit et s'accentue au v. 18. La dernière phrase du prologue contient, en effet, deux propositions principales, entre lesquelles règne une opposition bien marquée. D'une part, on déclare que *personne n'a jamais vu Dieu*; d'autre part, on affirme que le *Fils unique l'a fait connaître*. Il n'est pas besoin de recourir à une exégèse bien subtile pour démontrer qu'il y a antithèse entre les termes οὐδεὶς ἑώρακεν et ἐκεῖνος ἐξηγήσατο; si personne n'a jamais vu Dieu, personne n'a jamais pu l'expliquer. En ajoutant à sa déclaration universelle θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν l'adverbe πώποτε, l'auteur paraît avoir en vue spécialement les temps anciens. Or, de tous les antiques voyants qui, d'après la tradition, ont eu le privilège de voir Dieu, le plus grand sans conteste est celui qui vient d'être mentionné dans la phrase précédente, Moïse. Moïse seul a eu l'avantage de converser face à face avec Iahvé (Ex. 33, 11). Et cependant il n'a pas « vu Dieu ». La vision de la divinité est le privilège exclusif du Fils unique. Dieu est un pur esprit (4, 24) et, comme tel, il ne tombe pas sous les sens (5, 37). Les anciens patriarches, Moïse lui-même, n'ont pu le voir que sous une forme sensible, c'est-à-dire d'une manière imparfaite. Seul, celui qui repose au sein du Père peut pénétrer son essence et la faire connaître aux hommes. Le v. 18 du prologue ne fait que reproduire, dans le langage du IV[e] Évang., une idée fondamentale, déjà clairement rendue dans les Évang. synopt. (Mt. 11, 27; Lc. 10, 22) et que nous lisons à peu près dans les mêmes termes en un autre endroit des écrits johanniques (I Jo. 4, 12).

Le privilège de la vision de Dieu est basé sur le titre de *Fils unique* ou *Monogène*, ὁ μονογενὴς υἱός. Le mot grec μονογενής, de même que le mot ἀγαπητός, répond au terme hébreu *iaḥid*. Ce dernier adjectif, appliqué à un fils, le caractérise à la fois comme unique et comme étant l'objet de la dilection paternelle[1]. Les termes grecs, qui servent

1. Employé dans l'A. T. à propos d'un fils ou d'une fille, le mot *iaḥid* est rendu en grec tantôt par μονογενής, tantôt par ἀγαπητός. Pour μονογενής, Aquila,

à le rendre, contiennent cette même signification, bien que chacun d'eux, en vertu de sa racine, ne reproduise que l'un ou l'autre des éléments qu'elle renferme. Mais le titre de « Monogène » doit avoir une portée spéciale dans le prologue johannique. Au v. 18, l'évangéliste l'attribue directement au Christ, pour exprimer sa filiation divine : ὁ μονογενὴς υἱός.

Telle est la leçon que donne le texte reçu conformément au témoignage des manuscrits orientaux. Cependant, des manuscrits très autorisés, ainsi que plusieurs anciens Pères (Irénée, Clément d'Al., Origène), ont la leçon ὁ μονογενὴς θεός. A ne considérer que la terminologie johannique, la leçon commune paraît préférable : de plus, cette leçon est conforme à l'ensemble du prologue. Au contraire, si l'on considère la valeur des témoignages respectifs, on sera porté à adopter la leçon occidentale. Mais la formule ὁ μονογενὴς θεός, outre qu'elle constituerait un ἅπαξ λεγόμενον assez singulier dans la terminologie johannique, semble répugner au contexte. Dans le IVe Évang., ὁ πατὴρ est synonyme de ὁ θεός. Dès lors, comment concilier la formule ὁ μονογενὴς θεός avec la détermination qui suit : ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός? D'autre part, mise en rapport avec ce qui précède immédiatement, peut-elle avoir un sens raisonnable? Personne n'a jamais vu Dieu, est-il écrit. Si le *Dieu Monogène* a fait connaître Dieu, le principe de révélation est simplement identique à l'objet révélé. Il est vrai que parfois le mot θεός est employé exceptionnellement comme attribut pour exprimer la nature divine ; c'est le cas pour le 3e membre du v. 1 (καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος ; mais alors il n'a pas l'article. Il ne peut pas être employé comme épithète, et la traduction *Le Monogène divin* est inacceptable. A plus forte raison croyons-nous devoir rejeter la traduction qui exclut de la formule l'idée de filiation : *l'Unique-Dieu*. Nous remarquerons néanmoins que le mot υἱός pourrait, à la rigueur, être sacrifié sans préjudice pour le sens théologique de l'expression, puisque l'idée qu'il exprime est contenue dans le terme μονογενής. En tout cas, nous traduisons : *Le Fils unique* ou *monogène*. La seule question, pour nous, est de savoir si, dans l'esprit de l'écrivain sacré,

Gen. **22**, 2 ; Jer. **6**, 26 ; Sept., Ps. XXII, 20. Pour ἀγαπητός, Sept., Gen. **22**, 2, 12, 16 ; Jer. **6**, 26-27 : Zach. **12**, 10 ; comp. Mt. **3**, 17 ; **17**, 5 ; Mc. **1**, 11 ; **9**, 7 ; **12**, 6 ; Lc. **3**, 22 ; **20**, 13 ; II Petr. **1**, 17. Quant à Jud. **11**, 34 les mss. des Sept. se partagent entre les deux termes grecs.

ce titre s'applique au Verbe fait chair ou au Logos préexistant. Nous reviendrons tout à l'heure sur ce point particulier. Maintenant, il ne nous reste qu'à dire un mot de la proposition incidente : ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός. Cette tournure de phrase rappelle celle du v. 1 : ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν. Les propositions πρὸς et εἰς jouent exactement le même rôle ; elles indiquent à la fois l'union des termes et leur distinction réciproque. Cette remarque suffirait pour justifier le parallélisme. L'enchaînement qui règne dans les cinq derniers versets du prologue (14-18) montre clairement que le Fils Monogène est identique au Logos et, d'un autre côté, il est manifeste, à la simple lecture du livre, que le Père est le même que Dieu. Cependant, la différence des temps dans l'emploi du verbe trahit une certaine différence de point de vue : tandis que le Logos *était* en Dieu, le Fils *est* dans le sein du Père. De plus, le v. 1 nous reporte au principe de toutes choses, à la durée qui précéda l'origine du monde, à la préexistence éternelle du Logos. Le v. 18, au contraire, parle de l'existence actuelle du Fils au sein du Père, et cela par rapport à une période déterminée dans le passé historique, durant laquelle le Fils a fait connaître aux hommes les secrets de la divinité. De part et d'autre, le verbe *être* désigne une existence transcendante, mais, dans le second cas, cette existence est envisagée au point de vue actuel ; il s'agit du Verbe, Fils unique de Dieu qui, après s'être incarné et avoir habité parmi les hommes, est retourné au sein de la divinité, son point de départ et son lieu d'origine.

Dans ce passage, l'évangéliste emploie, pour caractériser le Christ, une expression que l'on peut appeler technique, μονογενής. Énoncé d'abord au v. 14 comme terme de comparaison, ce mot revient dans la dernière phrase du prologue (18), où il désigne directement le Messie. Tous les critiques admettent qu'il sert à exprimer un rapport spécial du Verbe avec Dieu. Mais on n'est pas d'accord, lorsqu'il s'agit d'en déterminer la signification précise. Un grand nombre de commentateurs, considérant μονογενής comme corrélatif de λόγος, y découvrent l'idée de génération éternelle. Les critiques les plus récents le rapportent à la personne de Jésus-Messie et l'entendent de la filiation divine du Christ par l'incarnation du Verbe.

Le contexte paraît, de prime abord, favorable à la seconde interprétation : 1° L'auteur n'emploie le terme μονογενής (14) qu'après avoir

rapporté le fait de l'incarnation, de sorte qu'il semble y avoir un rapport entre la qualité de « Monogène » et la formule : le Verbe devint chair. 2° Au v. 18, on le retrouve à la suite du nom de *Jésus-Christ* que l'évangéliste vient d'employer pour la première fois ; ne pourrait-on pas dire qu'il sert à exprimer une prérogative du Messie historique ? 3° Dans tout ce passage (14-18), l'auteur se place à un point de vue personnel ; dès le début, il emploie la première personne, ἐθεασάμεθα (14), puis il parle au présent, Ἰωάννης μαρτυρεῖ (15) et il désigne enfin « le Fils monogène » comme celui *qui est* (ὁ ὢν) *dans le sein du Père* (18). En un mot, l'actualité qui caractérise la dernière partie du prologue contraste avec la transcendance du début ; c'est que l'auteur, abandonnant le domaine de la métaphysique, se place sur le terrain de l'histoire. Ne convient-il pas d'interpréter les termes à ce point de vue ?

Nous reconnaissons, avec tous les commentateurs, qu'à partir du v. 14, l'évangéliste prend pour objet de son exposé le Christ historique, le Verbe fait chair. Mais il faut se rappeler une remarque faite plus haut : l'incarnation est considérée dans ce passage comme quelque chose de secondaire, comme un moyen, par lequel le Logos s'est manifesté aux hommes dans le temps. Au v. 14, il y a, entre la proposition *le Verbe devint chair* et le terme μονογενής un rapport simplement logique. Par l'incarnation, le Logos a manifesté sa gloire aux hommes avec un tel éclat qu'on a dû l'assimiler à un fils unique. Les deux termes de la comparaison sont μονογενής et ὁ λόγος ; σάρξ et δόξα servent d'intermédiaires. Non seulement dans le v. 14, mais aussi dans les deux versets suivants, c'est le Logos qui domine le récit, bien que l'auteur ne s'attache plus à le décrire comme tel. C'est au Logos que Jean rend témoignage ; il est vrai que ce témoignage vise également la personne de Jésus, mais il a pour principal objet le Verbe éternel et l'idée du Logos préexistant peut seule justifier la déclaration : ὅτι πρῶτός μου ἦν. C'est aussi du Logos qu'il faut entendre la Plénitude (πλήρωμα), qui a été pour les premiers chrétiens une source inépuisable de grâces [1]. L'incarnation est encore supposée ici, mais elle a une importance secondaire. Aussi l'évangéliste juge-t-il à propos de déclarer en termes exprès, au v. 17, que c'est par J.-C. que *la grâce et la vérité* sont

1. Il y a corrélatiou entre le v. 14 et le v. 16 :

καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν... πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.

ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν, καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος.

ὁ λόγος = αὐτοῦ, — πλήρης = ἐκ τοῦ πληρώματος, — χάριτος = χάριν ἀντὶ χάριτος, — ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν = ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν.

parvenues aux hommes, c'est-à-dire que le divin πλήρωμα du Logos s'est communiqué aux chrétiens. La comparaison des versets 16 et 17 nous fait bien voir le point de vue de l'écrivain sacré. En réalité il s'agit à la fois du Verbe divin, éternel, et du Messie considéré comme personne historique. Mais ce dernier point est toujours secondaire et subordonné au premier. Il était nécessaire de déterminer exactement le caractère de ces quatre versets (14-17) pour nous préparer à comprendre le vrai sens du terme μονογενὴς υἱός, que nous trouvons au v. 18. Ce dernier verset est, en effet, d'une importance capitale pour la doctrine que nous voulons mettre en lumière.

Dans la dernière phrase du prologue, le Fils unique ou Monogène est présenté comme principe révélateur. L'évangéliste semble vouloir justifier la doctrine transcendante, dont il vient de donner un aperçu dans son préambule et qu'il se promet de développer dans le corps du livre. Cette précaution, à elle seule, accuse une intention théologique très accentuée. La communication de la Plénitude du Verbe s'est faite sans doute par voie d'enseignement ; c'est ce qu'exprime le terme ἐξηγήσατο, *a expliqué*. D'après l'ensemble du verset, il est clair que le complément sous-entendu de ce verbe n'est autre que la nature divine : personne n'a jamais vu Dieu ; mais le Fils unique l'a expliqué, révélé [1]. Quant à la proposition incidente ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, elle exprime une idée secondaire par rapport au rôle attribué ici au « Monogène », puisque c'est précisément durant son séjour parmi les hommes et avant de remonter dans le sein du Père que le Fils de Dieu a donné son enseignement. Il est néanmoins hors de doute que les termes υἱός et πατήρ sont mis ici dans une corrélation intentionnelle. Il s'ensuit tout simplement qu'on doit les entendre dans le même ordre. Reste à savoir si la formule ὁ μονογενὴς υἱός doit être entendue dans l'ordre métaphysique ou dans l'ordre historique, si elle répond à une génération éternelle du Verbe ou à la naissance miraculeuse de Jésus. De l'examen du contexte une conclusion se dégage : l'interprétation historique ne s'impose pas, et on peut rattacher la formule aussi bien au sujet qui domine tout le passage ὁ λόγος (14), qu'au nom de J.-C. qui se lit au v. 17. On ne peut en établir le sens précis qu'en la con-

1. Resch voit dans l'emploi du mot ἐξηγεῖσθαι une allusion à l'épisode de l'enfance du Sauveur rapporté dans Lc. 2, 46-47. Selon lui, le complément de ce verbe serait ὁ νόμος de sorte que *l'explication* porterait sur la loi de Moïse. (*Das Kindheitsevangelium*, p. 175 s., 252 s.) On ne sera pas étonné de ce rapprochement, si l'on se rappelle que, dans le système de ce critique, la péricope dont nous nous occupons retrace à grands traits l'Évangile de l'enfance.

sidérant à la lumière de la doctrine christologique contenue dans les écrits johanniques.

Au chapitre 3 de notre Évang., nous trouvons, deux fois répété, le terme ὁ μονογενὴς υἱὸς (3, 16, 18). Et il est dit du *Fils unique* que Dieu l'a envoyé (3, 17 ; comp. I Jo. 4, 9, 14), qu'il l'a consacré et envoyé dans le monde (10, 36). Cette manière de parler suppose que la filiation est antérieure à la mission et, à plus forte raison, à l'accomplissement du mandat. On peut répondre, il est vrai, que les prophètes, selon le langage de l'Écriture, sont, eux aussi, envoyés de Dieu, sans avoir, pour cela, été réellement prophètes avant de recevoir leur mission. Mais, comme le fait très justement remarquer M. Holtzmann[1], certains hommes sont devenus prophètes par le mandat spécial qu'ils ont reçu de Dieu ; le Fils, au contraire, est envoyé précisément parce qu'il est Fils ; son action salutaire est basée sur sa filiation divine ; son caractère de Sauveur du monde n'est pas seulement une conséquence de sa mission, il en est aussi le fondement (I Jo. 4, 14). Dans la prière sacerdotale, nous voyons Jésus s'adressant à *son Père*, invoquer la gloire qu'il tient de lui de toute éternité[2]. De tout cela il résulte clairement que les termes de « Fils » ou de « Fils unique » se rapportent, dans l'intention de saint Jean, au Christ préhistorique, c'est-à-dire au Verbe éternel. Si les deux points de vue, métaphysique et historique, semblent parfois se confondre dans le IVe Évang., c'est que l'auteur parle du Logos préexistant d'après ce qu'il déclare avoir vu et entendu du Logos incarné (1, 14 ; I Jo. 1, 1-3). Un document qui, au moins pour la doctrine christologique, semble avoir avec les écrits johanniques un lien de parenté assez étroit, confirme d'une manière éclatante ce qui vient d'être dit. Nous voulons parler de l'épître aux Hébreux.

Il y aurait un rapprochement fort intéressant à faire entre le début de l'épître aux Hébr. et le prologue du IVe Évang. Je me bornerai à relever un seul point : comme dans l'Évang., dans l'épître nous lisons, dès le commencement, une description de l'action créatrice universelle qui a produit le monde (Hebr. 1, 2, = Jo. 1, 3). Or cette action, que l'évangéliste attribue au *Logos*, l'auteur de l'épître l'attribue au *Fils* qui est « le resplendissement de la gloire de Dieu et l'image de sa substance », qui possède les prérogatives de la toute-puissance divine. Il est aisé de voir que les termes seuls diffèrent. En réalité, il s'agit, de part et d'autre, d'une même opération et d'un même sujet. On a

1. *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, II, p. 440.

2. Jo. 17, 5 : δόξασόν με σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ ᾗ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί.

prétendu[1] qu'il eût été impossible au quatrième évangéliste de parler du Fils dès le début de son livre et d'écrire au premier verset : ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ υἱός ou ὁ μονογενής. En fait, l'auteur de l'épître aux Hébr. a vaincu cette prétendue impossibilité ; le premier mot dont il se sert pour désigner le Christ préexistant, éternel et créateur est ὁ υἱός (1, 2). Il faut observer, sans doute que, contrairement à l'Évang., l'épître commence par rappeler la manifestation historique du Fils ; mais c'est pour parler de son rôle comme révélateur, sans rien dire de son apparition dans le temps, de sorte que l'expression ὁ υἱός est introduite *ex abrupto* et s'explique seulement par ce qui suit. On serait en présence d'un cas exactement identique, si le terme se trouvait au début du IVe Évang. Rien ne s'opposait donc à ce que l'évangéliste l'introduisit à cet endroit. S'il a préféré se servir du terme ὁ λόγος, il faut chercher la raison de ce choix, non dans le système théologique de l'auteur, mais dans des influences philosophiques et littéraires.

1. Beyschlag, *Christologie*, p. 155.

PREMIÈRE PARTIE

§ II. *Témoignages de Jean-Baptiste.*

Après quelques préliminaires théologiques, l'auteur aborde le terrain de l'histoire. Il ouvre son récit par le double témoignage que Jean rend à Jésus, 19-28; 29-34.

1° 1, 19-28.

[19]Et voici quel fut le témoignage de Jean, lorsque les Juifs
envoyèrent vers lui, de Jérusalem, des prêtres et des lévites,
pour lui demander : « Qui es-tu? » [20]Il déclara et il ne nia pas; il
déclara* : « Je ne suis pas le Christ. » [21]Et ils lui demandèrent :
« Quoi donc? es-tu Élie? » Et il dit : « Je ne le suis pas. » — « Es-tu
le prophète? » Et il répondit : « Non. » [22]Ils lui dirent alors : « qui
es-tu? afin que nous donnions une réponse à ceux qui nous ont
envoyés ; que dis-tu sur toi-même? » [23]Il dit : « Moi, je suis *la
voix de celui qui crie dans le désert : Aplanissez le chemin du
Seigneur*, comme dit le prophète Isaïe*. » [24]Or certains envoyés*
étaient pharisiens. [25]Ils l'interrogèrent donc et lui dirent : « alors,
pourquoi baptises-tu, si tu n'es ni le Christ, ni Élie, ni le
prophète? » [26]Jean leur répondit en disant : « Moi, je baptise
dans l'eau; mais il y a au milieu de vous quelqu'un que vous
ne connaissez pas, [27]*qui vient après moi, dont je ne suis pas
digne de délier le cordon de la chaussure. » [28]Cela se passait
à Bethabara*, au delà du Jourdain, à l'endroit où Jean baptisait.

20. ℵ, Syr. cur., Orig. omettent le second καὶ ὡμολόγησεν.

23. Is. **40**, 3.

24. ℵ A B C L, Orig. omettent οἱ.

27. ℵ B C L Tᵇ, Syr. cur., Orig. omettent les mots αὐτός ἐστιν, que le T. R. place au début du verset, ainsi que la proposition ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν.

28. La plupart des témoins ont Βηθανίᾳ au lieu de Βηθαβαρᾶ.

On expose d'abord les circonstances qui provoquèrent la première déclaration du Baptiste (19). Il s'agit d'une délégation officielle venue de la part du sanhédrin. Les inquisiteurs, prêtres et lévites, sont les représentants des « Juifs », c'est-à-dire de ceux que nous verrons d'un bout à l'autre de cet Évang., faire une opposition systématique à la mission de Jésus. Interrogé sur sa mission, le Précurseur répond : *je ne suis pas le Christ*, ce n'est point moi qui suis le Christ ; l'accent porte particulièrement sur ἐγώ, de sorte que la phrase contient plus qu'une simple négation ; elle insinue que le Christ est déjà venu dans la personne d'un autre. Nous trouvons dans le verset 20 un des traits caractéristiques du style johannique : la répétition dans les mêmes termes d'une même pensée, *et il déclara* : On ne voit pas du premier coup comment l'expression *il ne nia pas* se rattache à la question posée ; elle n'est pas autre chose, croyons-nous, que la forme négative de l'idée exprimée positivement dans le même verset : il ne dissimula pas (son rôle). Les membres du sanhédrin, persuadés que Jean a quelque rapport avec la personne du Messie, et se basant probablement sur l'oracle de Malachie **3**, 23, qui était alors l'objet de préoccupations ardentes (Mt. **17**, 11-13; Mc. **9**, 11-13; Lc. **1**, 17), lui demandent s'il est le prophète Élie. Sur la réponse négative de Jean, ils posent une nouvelle question : *es-tu le Prophète ?* ὁ προφήτης, par allusion à la promesse faite par Dieu à son peuple, Deut. **18**, 15. La même allusion revient plus loin (45 et **7**, 40). Jean déclare enfin son rôle de précurseur en rappelant la prophétie d'Is., que l'évangéliste rapporte d'après les Sept. avec une variante : εὐθύνατε (rectifiez, aplanissez) pour ἑτοιμάσατε (préparez). D'après le reproche que les Pharisiens adressent à Jean-Baptiste (25), où le Christ et *le Prophète* font partie d'une même énumération, il est certain que les Juifs de ce temps n'appliquaient pas au Messie lui-même le texte deutéronomique visé plus haut (21ᵇ)[1]. Si l'on s'en tient, pour le v. 24, à la leçon reçue, οἱ ἀπεσταλμένοι, on est porté à croire que tous ceux qui composaient la délégation appartenaient à la secte des Pharisiens. Certains textes anciens, notamment celui dont se servait Origène, n'ont pas l'article. En tout cas, ce que l'évangéliste veut faire entendre, c'est que la ques-

1. L'interprétation authenthique de ce passage se trouve dans Act. Ap. **3**, 22-23.

tion posée au verset suivant est faite par des Pharisiens. *Pourquoi donc baptises-tu?* nous connaissons par là le motif qui a provoqué l'enquête. Le langage que tient le Précurseur dans cette circonstance est la reproduction libre des paroles que lui prêtent les évangélistes synoptiques (Mt. 3, 11 ; Mc. 1, 8 ; Lc. 3, 16). Mais ici, Jean se contente de faire connaître le caractère de son baptême : pour moi, dit-il, je baptise dans l'eau (26), laissant entendre que le vrai baptême, celui par lequel doivent se réaliser les promesses anciennes, appartient à un autre, qui a déjà fait son apparition et dont il se déclare l'humble serviteur. Cet autre qui doit baptiser « dans l'Esprit-Saint et dans le feu » (Mt. 3, 11), c'est Jésus. Il semble que, dans l'idée de l'évangéliste, la scène a lieu après le baptême de Jésus. Or Jean continue : *qui vient après moi*, faisant allusion à celui dont il vient de dire : *il est au milieu de vous*. La difficulté nous paraît facile à résoudre, si l'on admet que la phrase : *qui vient après moi* était une formule consacrée, au moyen de laquelle le Précurseur avait l'habitude de caractériser son rôle par rapport au Messie. Le deuxième membre du v. 27 appartient à ce même ordre d'idées et se rattache aux Synopt., Mt. 3, 11 ; Mt. 1, 7 ; Lc. 3, 16. Avant de passer au second témoignage de Jean, l'évangéliste donne une indication topographique, en désignant l'endroit où s'est accompli l'événement qu'il vient de raconter. Cette localité est nommée *Béthanie* et se trouve au delà du Jourdain, par rapport à la Judée, c'est-à-dire sur la rive gauche du fleuve, en Pérée. Plusieurs manuscrits portent Βηθαβαρᾶ, au lieu de Βηθανίᾳ. De ces deux leçons, Origène adopte la première, tout en avouant que la plupart des exemplaires sont favorables à la seconde. La raison qui détermine son choix, c'est que l'on ne trouve les traces d'aucune localité du nom de *Béthanie* distincte de celle où se trouvait la maison de Lazare et qui était située près de Jérusalem, derrière le mont des Oliviers, tandis que l'on trouve sur les bords du Jourdain, en face de Jéricho, un endroit du nom de *Béthabara*, où, d'après la tradition, le Baptiste aurait exercé son ministère[1]. Presque tous les critiques modernes

1. « Nous acquîmes la certitude qu'il fallait lire *Bethabara* et non pas *Béthanie*, quand nous fûmes parvenus sur les lieux, où nous devions suivre les traces de Jésus et de ses disciples, ainsi que des prophètes. » *Comm. in Joan.*, t. VI, 24, *init.*

rejettent cette explication; ils vont même plus loin, et considèrent le mot « Bethabara » comme une variante due à une correction arbitraire d'Origène, et adoptée aveuglément par la tradition subséquente[1]. Nous ne partagerons pas cette attitude et nous tenons pour valable la restitution faite par Origène. Nous admettons comme probable que le mot *Béthanie* a été introduit après coup dans le texte. Celui qui l'a inséré aura été induit en erreur par la comparaison du passage **10**, 40-**11**, 1. Dans ce dernier texte en effet, l'auteur mentionne Béthanie presque immédiatement après *l'endroit où Jean baptisait d'abord*, de sorte que, dans une lecture rapide, l'on est porté à identifier les deux localités. Se basant sur ces données, un scribe des premiers temps aura jugé à propos d'introduire le nom de Béthanie **1**, 28, soit pour compléter la notice topographique, soit pour éliminer un nom qui lui paraissait étrange[2].

1. Cf. *Rev. bibl.*, IV, p. 502 ss. Au mois de février 1897, le Père Cléophas, bibliothécaire du couvent grec de Jérusalem, découvrit à Mâdaba une mosaïque représentant la carte de la Palestine. Ce précieux monument remonte, pense-t-on, au temps de Justinien. On y lit entre autres détails topographiques : Βεθαβαρα το του αγιου Ιωαννης του βαπτισματος; ce qui confirme l'opinion d'Origène. Mais cette indication est placée en deçà du Jourdain, ce qui ne répond pas à la notion évangélique. D'autre part, on y trouve deux localités du nom de *Ainon* : Αινων ενθα νυν ο Σαπσαφας, à l'orient du Jourdain, juste en face de Bethabara, et Αινων η εγγυς του Σαλημ (Jo. **3**, 23), beaucoup plus au nord et sur la rive occidentale du fleuve. Le croquis de cette carte a été publié dans la *Rev. bibl.*, avril 1897, avec une description et des notes explicatives dues au R. P. Lagrange. D'après les données du IV[e] Évang., Béthanie et Ainon occupent des positions opposées par rapport au Jourdain. En conséquence, pour maintenir la distinction entre Béthanie et Béthabara, il faudrait admettre que Jean-Baptiste a exercé son ministère en trois endroits différents, ce qui ne nous paraît pas suffisamment fondé. Est-ce à dire que l'identification *Béthanie-Béthabara* suppose une inexactitude dans la carte de Madabâ? Le mosaïste se serait-il trompé en plaçant Bethabara sur la rive droite du fleuve? Nullement. L'étymologie la plus probable du nom de *Bethabara* est בית־עברה, *maison du passage*. Or un gué appartient également aux deux rives. Cf. *Rev. d'hist. et de Litt. relig.*, III, p. 47 ss. Certains indices invitent à localiser l'endroit du baptême en un point appelé aujourd'hui *Maqadat el-Ghôraniyeh*, à 1500 mètres environ au-dessous du pont actuel. Là se trouve un gué facilement praticable et l'on peut voir encore, sur la rive orientale du fleuve, les ruines d'un ancien pont. Cf. *Rev. bibl.*, XI, p. 636.

2. Cette substitution de noms n'est pas sans exemple. Sans sortir de

2° 1, 29-34.

29 Le lendemain, il vit Jésus venant vers lui et il dit : « Voici
l'agneau de Dieu, qui ôte le péché du monde. 30 C'est celui dont
j'ai dit : après moi vient un homme qui m'a dépassé, parce qu'il
était avant moi. 31 Je ne le connaissais pas ; mais c'est pour qu'il
fût manifesté à Israël que je suis venu baptisant dans l'eau. »
32 Et Jean rendit témoignage en disant : « J'ai vu l'Esprit descendre
du ciel comme une colombe et se reposer sur lui. 33 Et je ne le
connaissais pas ; mais celui qui m'a envoyé baptiser dans l'eau
m'a dit : Celui sur lequel tu verras l'Esprit descendre et s'arrêter,
c'est lui qui baptise dans l'Esprit-Saint. 34 Et j'ai vu et j'ai attesté
que celui-là est le fils de Dieu*. »

34. ℵ ὁ ἐκλεκτός τοῦ θεοῦ.

Le second témoignage de Jean est spontané et offre un caractère solennel. Le Précurseur aperçoit Jésus, et le désigne à son entourage comme étant celui qu'il a pour mission d'annoncer. Il le salue par la formule depuis lors journellement employée dans la liturgie et dans laquelle se résume le rôle de victime et de médiateur de Jésus. En le désignant par cette appellation : *l'agneau de Dieu*, Jean-Baptiste usait d'une métaphore généralement employée par les Juifs dans un sens messianique et que nous retrouvons reproduite dans Apoc. pour désigner le Christ (Apoc. **5**, 6, 12 ; **13**, 8). Quelle est l'origine de cette expression ? Faut-il la voir dans l'agneau pascal, figure du Rédempteur, ou bien dans la description prophétique d'Is. **53**, 7 ? — Il convient de se rappeler que le rite de l'agneau pascal n'avait pas le caractère d'un sacrifice expiatoire ; il ne pouvait donc pas fournir un fondement suffisant à l'idée d'un agneau divin, qui ôte les péchés du monde. Le texte d'Is., au contraire, s'applique parfaitement à une victime de propitiation et c'est sur ce passage que s'appuie l'apôtre Philippe pour gagner à J.-C. l'eunuque de la reine de Candace (Act. Ap. **8**, 32 ss.). D'autre part, on sait que le Sauveur s'est substitué à

notre Évang., il suffit de se reporter au v. 2 du chap. **5**, où *Bethsaïde* a pris la place de *Bethesda*. Il est vrai qu'ici l'erreur ne s'est pas généralisée, la plupart des mss. ayant conservé la leçon primitive.

l'agneau pascal pour être immolé à sa place (I Cor. 5, 7). L'auteur du IVe Évang. manifeste clairement l'idée de cette substitution, 19, 36. Cependant il est plus probable que le passage d'Is. a donné naissance à l'expression d' « agneau de Dieu » et en a déterminé la signification messianique. *Le péché du monde* au sens collectif pour *les péchés* (Comp. Mt. 1, 21). *Je ne le connaissais pas;* ces mots présentent une certaine difficulté, surtout si on les compare à ce que dit ailleurs le Baptiste, Mt. 3, 14, et si l'on se rappelle que Jean était cousin de Jésus. Lorsque le fils de Zacharie commença son ministère, il avait conscience de son rôle de précurseur; il savait que le Messie était venu, mais il ne le connaissait pas individuellement, tant qu'il ne s'était pas manifesté. Il pouvait donc avoir vu Jésus dans son enfance et avoir entendu parler de lui depuis qu'il s'était retiré au désert; cela suffisait pour fonder au sujet de son caractère messianique une présomption qui devait être divinement confirmée au jour du baptême. Lorsque Jean dit de Jésus : *je ne le connaissais pas*, il s'agit d'une ignorance relative. Ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ, pour lui donner l'occasion de se manifester. Or, voici de quelle manière Jésus s'est manifesté : au moment du baptême, l'Esprit est venu comme une colombe, c'est-à-dire sous une forme sensible, se reposer sur sa tête et, à ce signe extraordinaire, le Baptiste l'a reconnu. Cette narration succincte suppose présent à l'esprit du lecteur le récit plus étendu des Synopt. (Mt. 3, 13-17; Mc. 1, 9-11; Lc. 3, 21-22. Jean attendait ce signe divin, car Dieu le lui avait promis. Notons l'expression *baptiser dans l'eau;* le baptême de Jean se faisait par immersion. Le Messie doit baptiser *dans l'Esprit-Saint;* l'opposition est bien tranchée : d'un côté, un rite matériel, figuratif, inefficace; de l'autre, un sacrement riche des dons surnaturels du S.-E. — *Et j'ai vu...*; c'est Jean-Baptiste qui continue à parler et conclut en rapportant solennellement le témoignage par lequel il a affirmé jadis la filiation divine du Sauveur.

Nous n'avons à relever ici, comme ayant une portée spéciale, que la circonstance du baptême de Jésus : *J'ai vu l'Esprit descendre du ciel comme une colombe et se reposer sur lui.* Ce prodige ne pouvait manquer d'avoir, aux yeux des premiers chrétiens, une haute signification. Nous voyons, par le discours de Pierre rapporté au livre des Actes (1, 21-22), que le baptême était considéré comme le point de

départ de la vie publique du Sauveur. Cependant, après ce que l'évangéliste a dit de la divinité du Verbe et de son incarnation, il est clair que, dans son esprit, cette manifestation surnaturelle n'a nullement pour effet la filiation divine de Jésus et l'inauguration de son rôle messianique, comme le prétendaient certains Ébionites. Ce trait mérite d'être relevé; il est du plus haut intérêt pour l'histoire du dogme, car il paraît avoir exercé une influence prépondérante sur les croyances des premiers chrétiens; de son interprétation dépendent les idées christologiques des premiers temps. Le livre du Pasteur qui fut écrit vers le milieu du II[e] siècle (130-160) et qui jouissait dans la primitive Église d'une grande autorité, offre sur le mystère de l'Incarnation, des aperçus fort singuliers, qui reflètent les dogmes ébionites et émanent, croyons-nous, d'une fausse interprétation des récits évangéliques relatifs au baptême de Jésus (Mt. 3, 16-17; Mc. 1, 9-11; Lc. 3, 21-22; Jo. 1, 32)[1].

Entre les Évang. canoniques règne une conformité substantielle quant à la portée doctrinale de cet événement capital. Les quatre récits s'accordent à dire que la colombe vint se reposer *sur* Jésus, ἐπ' αὐτόν (Mt. 3, 16; Mc. 1, 10; Lc. 3, 22; Jo. 1, 32); aucun d'eux ne suppose qu'elle soit entrée *en* lui[2]. De plus, les paroles qui, dans la narration des Synopt., accompagnent ce signe surnaturel ne font que déclarer la filiation divine de Jésus sans la rapporter au moment présent (Mt. 3, 17; Mc. 1, 11; Lc. 3, 22). Du reste, d'après Mt. et Lc., c'est au moment de sa conception dans le sein de Marie que Jésus est né par l'opération du S.-E. (Mt. 1, 18-20; Lc. 1, 35). Or, nous avons montré

1. *Hermæ Pastor*, Similitudo V, 6, 5 : τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ προόν, τὸ κτίσαν πᾶσαν τὴν κτίσιν, κατῴκισεν ὁ θεὸς εἰς σάρκα, ἣν ἐβούλετο. αὕτη οὖν ἡ σάρξ, ἐν ᾗ κατῴκησε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐδούλευσε τῷ πνεύματι καλῶς... Hilgenfeld. *Novum Test. extra canonem receptum*, III, p. 85, adnotationes, p. 195 s. D'après Mgr Freppel, « il s'agit, dans ce texte, de *l'infusion de la grâce* divine dans l'humanité du Christ et non d'une incarnation de l'E.-S. ». *Les Pères apostoliques*[3], p. 308. On pourrait encore justifier ce passage en le rapprochant de Lc. 1, 35. Mais d'autres textes du même genre, que l'on rencontre dans le livre du Pasteur, rendent la justification impossible.

2. Alors même que l'on adopte pour Mc. 1, 10 la leçon, καταβαῖνον εἰς αὐτόν. Ces mots dépendent du verbe principal εἶδεν qui a pour sujet Ἰησοῦς. Il s'agit d'une manifestation qui est, pour Jésus, entièrement objective : Jésus vit la colombe descendre *vers* lui. On n'est donc pas autorisé à dire, avec Holtzmann, que, lors du baptême, Jésus reçut la consécration divine et prit conscience de sa mission (*Lehrbuch der Neut. Theol.*, I, p. 376, 381), que le baptême et la naissance virginale font double emploi et s'excluent réciproquement (*Ibid.*, II, p. 458).

plus haut que le IVe Évang. suppose la doctrine christologique exposée dans les deux premiers chapitres de Mt. et de Lc. D'où il faut conclure que l'allusion au baptême de Jésus, contenue dans le témoignage de Jean-Baptiste (Jo. 1, 32-34), retrace un enseignement conforme à celui que l'Église chrétienne a de tout temps professé et qui voit dans la colombe miraculeuse le signe sensible de la mission divine que le Christ accomplit parmi les hommes depuis le premier instant de sa conception. La doctrine contraire, d'après laquelle le Verbe se serait incarné au moment du baptême de Jésus, était un trait distinctif de la secte ébionite. D'après les renseignements fournis par les anciens écrivains ecclésiastiques, Irénée, Tertullien, Hippolyte, Origène, nous savons que ces hérétiques judaïsants, qui partageaient sur plusieurs points les doctrines des Essèmiens et des Elkasaïtes, tout en niant la naissance surnaturelle de Jésus, lui donnaient le titre de « Fils de Dieu », parce qu'ils reconnaissaient en lui un ange de nature supérieure. Ils avaient fait subir à l'Évang. hébreu, dont ils se servaient, des altérations en rapport avec leurs singulières croyances. Saint Épiphane nous a conservé un curieux fragment de ce livre ; c'est le passage où est raconté le baptême du Sauveur[1]. Nous y relevons deux traits particulièrement significatifs. D'abord, la colombe, au lieu de venir simplement se reposer sur Jésus pour le désigner à l'attention publique, comme cela a lieu dans les Évang. canoniques (ἐπ' αὐτόν), entre dans

1. *Hær.* XXX, 13 : « Le peuple ayant été baptisé, Jésus vint aussi et fut baptisé par Jean. Et comme il sortait de l'eau, les cieux s'ouvrirent et il vit le S.-E. de Dieu descendre sous la forme d'une colombe et *entrer en lui* ; et l'on entendit une voix du ciel qui disait : Tu es mon fils bien-aimé, je me suis plu en toi. Et de nouveau : *Je t'ai engendré aujourd'hui*. Aussitôt, une grande lumière remplit ce lieu. A cette vue, Jean lui dit : Qui êtes-vous, Seigneur ? Et une voix du ciel lui dit une seconde fois : C'est mon fils bien-aimé, dans lequel je me suis plû. Alors Jean, se prosternant, lui dit : Je t'en prie, Seigneur, baptise-moi toi-même. Mais Jésus refusa, en disant : Laisse faire, car c'est ainsi que tout doit s'accomplir. » La recension de l'Évang. hébreu dont se servaient les Nazaréens, raconte les mêmes faits d'une manière sensiblement différente : Factum est autem cum ascendisset dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti, et *requievit super eum*, et dixit illi : fili mi, in omnibus prophetis expectabam te, ut venires et requiescerem in te. Tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in simpiternum. S. Jérôme, *In Is.*, **11**, 2. Ici, la citation du psaume est absente et la manifestation de l'E.-S. est caractérisée de la même façon que dans les Évang. canoniques : *requievit super eum* = ἐρχόμενον ἐπ' αὐτόν (Mt. **3**, 16), καταβῆναι ἐπ' αὐτόν (Mc. **1**, 10 ; Lc. **3**, 22), ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν (Jo. **1**, 32).

le nouveau baptisé (εἰσελθούσης εἰς αὐτόν). En second lieu, la voix céleste explique la portée christologique de ce fait en répétant les paroles du Ps. II, 7 : *Je t'ai engendré aujourd'hui.* Cette citation est en parfaite harmonie avec la doctrine ébionite, d'après laquelle l'incarnation se serait produite au moment du baptême. On la trouve, il est vrai, dans plusieurs références évangéliques des écrivains du IIe siècle[1]. Mais on doit y voir une interpolation. L'Évang. dont se servaient les Ébionites était l'Évang. araméen de saint Matthieu tronqué et corrompu[2]. Si la citation avait fait partie de la rédaction primitive, pourquoi ne se serait-elle pas maintenue dans la traduction grecque du premier Évang. ? Or nous ne la trouvons dans aucun manuscrit ni de Mt., ni de Mc. Un manuscrit grec de Lc. la reproduit, il est vrai; mais c'est un manuscrit remarquable par le grand nombre et la singularité de ses variantes, le Codex Cantabrigiensis[3]. La leçon est suivie par sept manuscrits de l'Itala. Malgré cela, son témoignage contrebalancerait difficilement l'autorité de tous les autres mss, sur laquelle s'appuie le texte reçu. La citation tirée du Ps. II est donc extra-canonique. Comment s'est-elle glissée dans le Codex Cant., c'est ce que nous n'avons pas à examiner ici[4]. Dans le récit du baptême, tel que nous le lisons dans les Évang. canoniques, la voix divine donne à Jésus le titre de « fils », mais l'idée de génération n'apparaît pas. Il en est de même du témoignage de Jean-Baptiste dans le IVe Évang. Pour saint Jean, comme pour les autres évangélistes, Jésus est Fils de Dieu, parce qu'il a été conçu par l'opération du S.-E. Les manifestations miraculeuses qui se produisent au moment du baptême ne sont que des signes sensibles, par lesquels Dieu révèle au peuple juif son caractère messianique et sa mission surnaturelle.

1. S. Justin, *Dial. c. Tryph.*, 88, *fin.* et 103, *med.* Clément d'Al. *Pæd.*, I, 6, *init.*

2. S. Epiphane, *Hær.* XXX, 13, *init.*

3. Lc. 3, 22 : καὶ φωνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ γενέσθαι· υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.

4. Voir l'hypothèse de Resch, *Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien*, III, p. 23.

§ III. *Vocation des premiers disciples.*

1° 1, 35-43.

[35] Le lendemain, Jean se tenait là de nouveau, ainsi que deux de ses disciples. [36] Et, regardant Jésus qui passait, il dit : « Voilà l'agneau de Dieu. » [37] Les deux disciples entendirent ses paroles et suivirent Jésus. [38] Jésus, s'étant retourné et les ayant vus qui le suivaient, leur dit : [39] « Que cherchez-vous? » Ils lui dirent : « Rabbi » (ce qui veut dire : Maître), où demeures-tu? » [40] Il leur dit : « Venez, et vous verrez* » Ils allèrent donc et virent où il demeurait; et ils restèrent près de lui ce jour-là. C'était vers la dixième heure. [41] André, le frère de Simon Pierre, était l'un des deux qui avaient entendu les paroles de Jean et qui l'avaient suivi. [42] Le premier*, il trouva son propre frère Simon et lui dit : « Nous avons trouvé le Messie (ce qui veut dire le Christ). » [43] Et il le conduisit à Jésus. L'ayant regardé, Jésus dit : « Tu es Simon le fils de Jonas*; tu seras appelé Céphas (ce qui veut dire : Pierre). »

39. ὄψεσθε d'après B et C. Le T. R. a ἴδετε conformément à א et A.
42. A B et plusieurs autres mjj. ont πρῶτον au lieu de πρῶτος.
43. א B, It. ont Ἰωάννου au lieu de Ἰωνᾶ.

Les deux scènes qui se déroulent dans ce fragment ont trait à la vocation des premiers disciples. D'abord, trois nouveaux personnages sont introduits (35-43); ce sont André, Simon, son frère, et un autre qui n'est pas nommé. Tous les trois sont présentés comme étant disciples de Jean-Baptiste. Le Précurseur, apercevant Jésus, le désigne par l'expression d'« agneau de Dieu », expression que nous avons déjà rencontrée dans sa bouche (29). Déterminés par ce mot, les deux disciples qui se trouvaient à côté de Jean quittent leur maître pour se joindre à Jésus, dans la personne duquel ils viennent de reconnaître le Messie. A la question : que cherchez-vous? ils répondent par une autre question : où demeurez-vous? La tournure de ce colloque est fortement elliptique. Jésus, voyant deux hommes s'attacher à ses pas,

commence par garder le silence ; puis, voyant qu'ils persistent à le suivre sans oser lui adresser la parole, il provoque une explication par une interrogation brusque. La réponse qu'il reçoit est comme empreinte de timidité. Sous ce langage laconique, le lecteur découvre aisément la pensée des deux inconnus : c'est vous que nous cherchons, nous vous saluons notre Maître, et nous voulons demeurer avec vous. L'auteur a soin d'interpréter les mots araméens (39, 42 et 43) ; il écrit donc pour un public étranger à la langue de la Palestine, c'est-à-dire pour des Grecs. Le v. 40[1] renferme un détail qui fait supposer chez l'écrivain un témoin oculaire du fait qu'il raconte : *c'était vers la dixième heure*[2]. Une telle précision de langage fait présumer que le narrateur est l'un des deux inconnus, qui ont suivi le Maître. Cette présomption se confirme par la lecture du verset suivant ; un des deux premiers disciples est nommé, tandis que l'autre reste discrètement dans l'ombre. Si l'on se rappelle les observations générales faites plus haut (p. 29 ss.), on n'aura pas de peine à reconnaître dans ce disciple anonyme celui qui est appelé le disciple bien-aimé, nous voulons dire Jean, le fils de Zébédée. C'est par anticipation qu'au v. 41 Simon, frère d'André, est appelé Pierre ; le surnom ne lui est donné qu'après, v. 43. *Nous avons trouvé le Messie*, exclamation de joie, provoquée par la découverte de l'objet tant désiré. Cet εὑρήκαμεν rappelle l'εὕρηκα d'Archimède. *Messie*, nom par lequel les Juifs désignaient le libérateur attendu, le mot est sémitique, en hébreu מָשִׁיחַ, en araméen מְשִׁיחָא, et signifie « oint », unctus, en grec χριστός, d'où la dénomination de *Christ* appliqué à Jésus et le nom de *chrétiens* (χριστιανοί) dont on se servit dès les premiers temps de l'Église pour désigner les fidèles (Act. Ap. **11**, 26 ; comp. **26**, 28). Le IV[e] Évang. seul emploie le mot Μεσσίας, en ayant soin de l'interpréter (comp. **4**, 25). André, le premier disciple qui nous soit connu nommément présente son frère Simon à Jésus. C'est dans

1. Les nouvelles éditions critiques de Gebhardt et de Nestle suivent ici la numérotation de la Vulgate, qui, à partir du v. 38 jusqu'à la fin du chap., est en retard d'une unité sur l'ancienne numérotation du texte grec. Nous suivons cette dernière, qui est celle de Tischendorf.

2. Les heures du jour, chez les Juifs, étaient invariablement fixées au nombre de 12. Elles embrassaient toute l'étendue du jour naturel, qui va de l'apparition de l'aurore jusqu'au lever des étoiles. D'où il résulte que la longueur des heures variait avec la longueur du jour.

cette circonstance que Jésus change le nom de Simon en celui de *Pierre*, ou plutôt de *Céphas*, mot araméen כֵּיפָא de l'hébreu כֵּף, qui signifie rocher, en grec πέτρος, d'où le nom latin à terminaison masculine « Petrus »[1]. Dans la Bible, l'imposition d'un nom nouveau est ordinairement l'expression symbolique d'une mission divine, d'un rôle extraordinaire[2]. Le Sauveur voulait insinuer à Pierre, dès l'instant de sa vocation, le rôle qu'il était appelé à remplir dans l'Église, se réservant de donner plus tard la haute signification du nom qu'il lui attribuait (Mt. **16**, 18). Le nom du père de Simon semble avoir été le même que celui du prophète Jonas, Ἰωνᾶ (Mt. **12**, 39-41; Lc. **11**, 29-32), en hébreu יוֹנָה, contraction de יוֹחָנָן (Neh. **12**, 22) mis pour יְהוֹחָנָן (Esdr. **10**, 6), LXX Ἰωαννάν (Esdr. **9**, 1; Neh. **22**, 22).

2° 1, 44-52.

44 Le lendemain, il résolut d'aller en Galilée; ayant trouvé Phi-
lippe, Jésus lui dit : « Suis-moi. » 45 Or, Philippe était de Bethsaïde,
ville d'André et de Pierre. 46 Philippe trouva Nathanaël et lui dit :
« Celui au sujet duquel Moïse a écrit dans la Loi, ainsi que les
Prophètes, nous l'avons trouvé : c'est Jésus, le fils de Joseph,
de Nazareth. » 47 Et Nathanaël lui dit : « Peut-il venir quelque
chose de bon de Nazareth? » Philippe lui répondit : « Viens et
vois. » 48 Jésus vit Nathanaël venant vers lui et dit de lui : « Voici
un véritable Israélite, dans lequel il n'y a point d'artifice. » 49 Na-
thanaël lui dit : « D'où me connais-tu? » Jésus répondit et lui dit :
« Avant que Philippe t'appelât, je t'ai vu, quand tu étais sous le
figuier. » 50 Nathanaël répondit et lui dit : « Rabbi, tu es le fils

1. Le nom de *Simon* est d'origine hébraïque. Mais le mot hébreu שִׁמְעוֹן (= שִׁימוֹן I Par. **4**, 20) offre plusieurs variantes dans les transcriptions grecques. Nous trouvons, outre la forme Σίμων, Σεμεών (I Par. **4**, 20, Sept. A Σεμεειων), Συμεών (Lc. **2**, 25, 34; **3**, 30; Act. Ap. **13**, 1; **15**, 14; II Petr. **1**, 1; Apoc. **7**, 7) et, dans certains livres apocryphes, Συμών.

2. Gen., **17**, 5; **32**, 29; Num. **13**, 16. Le nom de Κηφᾶς ne se trouve pas ailleurs dans le IVe Évang.; il est complètement absent des Synopt.; en revanche on le trouve cinq fois dans les épîtres de saint Paul (I Cor. **1**, 12; **3**, 22; **9**, 5; **15**, 5; Gal. **2**, 9).

de Dieu, tu es le roi d'Israël. » 51 Jésus reprit et lui dit : « Parce
que* je t'ai dit que je t'avais vu sous le figuier, tu crois ? Tu verras
des choses plus grandes que celles-là. » 52 Et il lui dit : « En vérité,
en vérité, je vous le dis, oui, certes* vous verrez le ciel ouvert et
les anges de Dieu montant et descendant sur le fils de l'homme. »

51. א A B lisent ὅτι devant εἶδόν.
52. א B, It., Orig. omettent ἀπ'ἄρτι.

Dans la seconde partie du récit, nous trouvons deux nouveaux personnages, Philippe et Nathanaël. La transition est marquée par une expression que l'évangéliste a déjà employée deux fois (29 et 35) : τῇ ἐπαύριον, le lendemain. — ἠθέλησεν ἐξελθεῖν, *il voulut aller*, ce qui signifie : tandis qu'il partait ou se disposait à partir pour la Galilée, Jésus rencontra Philippe de Bethsaïde et se l'adjoignit pour disciple. Le v. 46 contient un fait analogue à celui que nous lisons plus haut v. 42. Philippe cherche à gagner Nathanaël à la doctrine de son nouveau maître, comme l'a fait André pour son frère Simon ; dans les deux cas le motif proposé est le même : nous avons trouvé le Messie, le Sauveur prédit par Moïse et par les Prophètes. La Loi et les Prophètes désignent les deux premières et principales parties du canon sacré des Juifs. La littérature inspirée comprenait, comme on sait, trois catégories d'écrits : la Loi (le Pentateuque), les livres prophétiques, auxquels s'adjoignait le livre des psaumes ; enfin les autres écrits (*Ketoubim*) qui ont reçu dans la suite le nom d'hagiographes [1]. La plupart des auteurs voient avec raison dans Nathanaël l'apôtre Barthélemy. L'argument principal qui milite en faveur de cette identification, c'est que, dans l'énumération des apôtres que donnent les évangélistes synoptiques (Mt. **10**, 3 ; Mc. **3**, 18 ; Lc. **6**, 14), le nom de Nathanaël est absent, tandis que celui de Barthélemy vient immédiatement après celui de Philippe [2]. Or, Bar-

1. Ici et en plusieurs autres endroits du N. T., le Pentateuque est attribué à Moïse. S'en suit-il, comme étant une vérité révélée, que les cinq premiers livres de la Bible, dans leur teneur actuelle, soient du législateur d'Israël ?... L'argument est trop clair pour que, s'il était concluant, la question de l'origine du Pentateuque pût être discutée par les catholiques. Or, personne n'ignore que de nos jours bon nombre d'exégètes orthodoxes révoquent en doute ou même rejettent l'origine mosaïque des cinq livres de la Loi.
2. V. *supra*, p. 31, note 1.

thélemy (fils de Ptolémée) est un nom patronymique, qui suppose un autre nom. Cet argument est confirmé par **21**, 2, où Nathanaël figure au milieu des apôtres[1]. La détermination *de Nazareth* se rapporte à Jésus; en effet, nous lisons : Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ Ἰωσήφ τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ. Il est vrai que, d'après Mt. et Lc., Jésus est né à Bethléem ; mais, avant d'entrer dans la vie publique, il vécut à Nazareth, où ses parents avaient leur résidence habituelle; on pouvait donc l'appeler à bon droit Jésus de Nazareth. De cette appellation sortit le nom de Nazaréen que l'on appliqua d'abord aux chrétiens, mais qui se restreignit dans la suite à la secte judéo-chrétienne décrite par saint Epiphane[2]. *Peut-il venir quelque chose de bon de Nazareth?* Il ne paraît pas que Nazareth fût, au temps de N.-S., un village mal famé. Ce qui provoque le scepticisme de Nathanaël, c'est le voisinage de cette localité; l'idée que les Juifs concevaient du Messie cadrait mal, dans leur esprit, avec l'idée d'une origine vulgaire; on avait de la peine à admettre que l'Envoyé divin sortît d'un village où tout le monde était connu (comp. **7**, 27; Mt. **13**, 57; Mc. **6**, 4). Dans la conversation qui a lieu entre Jésus et Nathanaël, il est difficile de découvrir l'enchainement des idées. Jésus connaît son interlocuteur et le salue par ces mots : *Voici un véritable Israélite, dans lequel il n'y a pas d'artifice.* On dirait, à première vue, que c'est là un compliment bien vague. Pourtant il doit caractériser la personne à laquelle il est adressé, puisqu'il provoque un si grand étonnement chez Nathanaël. Cette phrase se trouve citée dans saint Ephrem avec une variante : voici un vrai *scribe* israélite. Nous avons vu Philippe faire appel à la Loi et aux Prophètes pour amener Nathanaël à la doctrine de Jésus; c'est bien l'argument que l'on devait employer auprès d'un scribe. En partant de l'hypothèse que suggèrent ces considérations, la formule par laquelle le Sauveur salue son futur disciple devient beaucoup plus significative : Nathanaël est distingué de la tourbe des scribes pharisiens, qui, fidèles aux doctrines de Schammaï, renchérissaient à outrance sur les prescriptions de la loi mosaïque et fondaient la casuistique

1. Cependant Resch soutient avec quelque vraisemblance l'identification Nathanaël-Matthieu. *Ausserканonische Paralleltexte zu den Evangelien*, III, p. 829 ss.
2. *Haer.* XXIX.

puérile du Talmud[1]. Nathanaël apparaît dès lors comme un *sopher* ou νομοδιδάσκαλος aux idées larges, cherchant avant tout dans les rouleaux de la Loi et des Prophètes la figure du Messie. Il était probablement occupé à la lecture et à la méditation d'un texte messianique lorsque Jésus le vit sous le figuier et pénétra ses sentiments intimes. Frappé de la science surhumaine de Jésus, Nathanaël n'hésite pas à reconnaître en lui le Christ promis par les Prophètes, le roi d'Israël : quant au titre de Fils de Dieu, si on l'entend au sens strictement théologique, il faut reconnaître, à moins d'admettre que Nathanaël a reçu une révélation spéciale relativement aux mystères de la Trinité et de l'Incarnation, qu'il sert ici à rendre les conceptions de l'écrivain sacré, plutôt que celles du personnage mis en scène. Le v. 52 a de tout temps exercé la sagacité des interprètes. Il nous paraît incontestable qu'il existe un certain rapport entre ce verset et le songe de Jacob (Gen. 28, 12).Dans les deux endroits, il est parlé d'anges de Dieu qui montent et qui descendent. Mais que veut dire cette expression dans le texte évangélique? Jésus vient de dire à son interlocuteur qu'il verra de grandes merveilles : d'où nous concluons que l'ascension et la descente des anges doivent s'entendre dans un sens figuré, pour exprimer les prodiges, par lesquels le Sauveur doit manifester sa gloire. Pourquoi Jésus emprunte-t-il à l'A. T. une figure qui a avec sa pensée un rapport si lointain ? Nous croirions volontiers qu'il fait allusion à la circonstance énigmatique énoncée plus haut : *Je t'ai vu quand tu étais sous le figuier*, et qu'il veut rattacher sa promesse au passage dont la lecture remplissait de préoccupations messianiques l'esprit du sopher (Gen. 28, 12-14). Nous rencontrons ici pour la première fois le double *amen* qui revient si fréquemment dans le IV[e] Évang. Ce mot, ainsi répété, constitue une formule solennelle propre à saint Jean. Dans la bouche de Jésus, il marque d'ordinaire le début d'une affirmation dont on veut relever l'importance.

L'appellation de « Fils de l'homme » est très usitée dans les Évang. Dans saint Jean, nous la trouvons dix fois et partout (sauf 5, 27, où elle offre une signification spéciale) elle est employée avec l'article : ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Le Sauveur se l'applique maintes fois à lui-même. Pour définir la portée de ce titre, il faut distinguer son origine histo-

1. Cf. Fouard, *La vie de N.-S. J.-C.*, ch. I.

rique du sens qui lui est attribué dans les Évang. — *a*) Cette dénomination, dans les Évang. en général et en particulier dans le récit qui nous occupe, désigne le Messie. A ce point de vue, il est intéressant de rapprocher le texte johannique **1**, 52 de Mt. **26**, 64, où Jésus répond aux membres du sanhédrin. A la question : « dis-nous si tu es le Christ, le Fils de Dieu », le Sauveur répond affirmativement en annonçant la glorification prochaine du « Fils de l'homme ». Il y a entre les deux passages un rapport singulier qui semble avoir échappé jusqu'ici à l'attention des exégètes. De part et d'autre, nous lisons l'expression ἀπ' ἄρτι ὄψεσθε. L'identité des termes est d'autant plus frappante que, dans le IVe Évang. le verbe devrait être au singulier puisque, dans ce qui précède, Jésus s'adresse individuellement à Nathanaël. On peut encore comparer le texte de saint Jean à Mt. **16**, 27. Ici, comme dans Jo. **1**, 52, nous trouvons le triomphe du « Fils de l'homme » en rapport avec le ministère des anges, et il s'agit du retour du Christ glorifié. Il faut donc admettre que, dans saint Jean comme dans les Synopt., l'expression ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου est une périphrase qui désigne le Messie. Mais sous quel rapport et dans quel but J.-C. s'appelle-t-il « le Fils de l'homme » ? Pour éclairer ce point, il est nécessaire de déterminer l'origine historique de l'expression. — *b*) Il est certain qu'en employant ce terme, Jésus se conforme à la manière de parler de ses contemporains ; il ne fait qu'adopter une expression reçue. Durant le siècle qui précéda immédiatement l'ère chrétienne, la formule étrange de « Fils de l'homme » se popularisa grâce au livre d'Hénoch[1]. Mais elle a sa véritable source dans le livre de Daniel, **7**, 13, où le Messie est dépeint comme « semblable à un fils d'homme », כְּבַר אֱנָשׁ, ὡς υἱὸς ἀνθρώπου (Sept.) Le personnage mystérieux qui descend du ciel porté sur les nuées, vient fonder sur la terre un empire éternel, une royauté indestructible. C'est l'Envoyé de Dieu, tel que le concevaient les prophètes, le Rédempteur d'Israël. Il faut distinguer l'expression chaldaïque *bar-enosch*, qui est propre au livre de Daniel, de la périphrase hébraïque dont se servent les écrivains de l'A. T. à la place du mot homme. Le prophète établit lui-même cette distinction en employant, pour se désigner, la formule classique בֶּן־אָדָם (8, 17). Il y a cependant entre les deux termes un

1. Le livre d'*Hénoch* a été à peu près reconstitué par la critique moderne ; il se rattache à un cycle littéraire, auquel appartient également le livre des *Secrets d'Hénoch*, trouvé dans un ms. slave et publié à Oxford en 1896 (cf. *Rev. d'hist. et de litt. rel.*, I, p. 29 ss.). Conservé partie en grec, partie en éthiopien, il comprend, dans les éditions modernes (Charles, Flemming-Radermacher), 108 chapitres.

rapport analogue à celui qui existe entre « prophète » (homme de Dieu) et le Prophète (Messie). Jésus est le Fils de l'homme à un titre particulier, comme il est le Prophète par excellence. — *c*) On peut interpréter ce titre de différentes manières. En général, il comporte un rapport spécial du Christ avec l'humanité et en particulier, d'après les données du IV[e] Évang., l'union du Verbe avec la nature humaine (**1**, 14[a]), l'abaissement de Dieu et l'exaltation de l'homme (**8**, 28 ; **12**, 34). Dans les Évang. synopt., il est ordinairement lié à une idée d'humilité ou de souffrance[1].

Nous concluons de là : *a*) Dans les Évang., l'expression ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου est synonyme de Messie ; — *b*) considérée matériellement et dans son acception générale, elle tire son origine des prophéties de l'A. T. (Ez.) ; comme formule messianique, elle provient du livre de Daniel ; — *c*) dans le IV[e] Évang., elle sert à désigner la divinité unie à la nature humaine, le Verbe fait chair, l'Homme-Dieu travaillant à l'établissement d'un royaume spirituel. En se disant Fils de l'homme, Jésus se donne pour celui en qui se réalise la vision de Daniel[2].

Les premiers apôtres de Jésus sont des disciples de Jean-Baptiste. Dans le récit du IV[e] Évang., nous les trouvons au nombre de cinq. Ce sont d'abord les deux frères, André et Simon, puis un troisième anonyme que nous supposons être Jean, fils de Zébédée et frère de Jacques, enfin Philippe et Nathanaël. La scène se passe sur les bords du Jourdain, en Pérée, mais les personnages sont tous galiléens. Les minutieux détails dans lesquels entre le narrateur invitent à voir en lui un témoin oculaire. Ce témoin, on est naturellement porté à l'identifier avec l'écrivain lui-même. La figure de Pierre domine, ici déjà, celles des autres disciples. L'auteur s'attache à la mettre en relief, d'abord en désignant André comme frère de Simon, avant même que celui-ci ait été mis en scène (41), puis en interprétant le surnom significatif de Céphas (43).

Dans l'économie du IV[e] Évang., le fragment **1**, 35-52 représente la vocation des apôtres, et on est naturellement porté à le mettre en

1. Mt. **11**, 19 ; Lc. **7**, 34 ; Mt. **13**, 37 ; Mc. **8**, 31 ; Lc. **9**, 22, 44, 58 ; Mt. **20**, 18 ; Mc. **10**, 33 ; Lc. **18**, 31-32 ; Mt. **26**, 2, 45 ; Mc. **14**, 21, 41 ; Lc. **22**, 22, 48.

2. *Rev. bibl.*, VIII, p. 330. D'après Wellhausen, Jésus n'aurait pas pu se donner à lui-même le titre de « Fils de l'homme », vu que, dans la langue araméenne, que parlait Jésus, l'expression *barnascha* signifie simplement *homme* (*Skizzen und Vorarbeiten*, VI, p. 187-215). Drummond rejette l'opinion de Wellhausen et s'évertue à expliquer la locution en assimilant le « Fils de l'homme » des Évangiles au « Serviteur de Iahvé » du second Isaïe (Is. **52**, 13-**53** (*The Journal of theological Studies*, II, p. 350-358, 539-571).

parallèle avec les passages correspondants des Synopt., Mt. 4, 18-22; Mc. 1, 16-20; Lc. 5, 1-11. Or, cette comparaison révèle, malgré l'identité du sujet, des divergences notables. Le lieu : d'une part, les bords du Jourdain, en Pérée; d'autre part, les rives du lac de Tibériade, en Galilée ; le temps : dans notre Évang., Jésus est en quelque sorte au lendemain du baptême, tandis que dans les Synopt., il a déjà inauguré son ministère public; les personnages : Philippe et Nathanaël ne figurent pas dans le récit des trois premiers Évang.; par contre, Jacques, fils de Zébédée, est absent du récit johannique ; la situation : dans notre Évang., les futurs apôtres sont disciples de Jean-Baptiste, et c'est sur les indications du Précurseur qu'ils vont d'eux-mêmes au-devant de Jésus ; dans les Synopt., Jésus les appelle, tandis qu'ils sont occupés à leur métier de pêcheur[1]. Aucun commentateur n'a essayé d'établir entre ces deux narrations une concordance absolue. Certains exégètes ont interprété cette divergence dans le sens d'une contradiction flagrante et ont cru devoir sacrifier l'un des deux récits; ils ont adopté la narration synoptique et rejeté, comme étant dépourvu de valeur historique, le récit de saint Jean[2]. D'autres ont résolu la difficulté en niant le parallélisme. Pour ceux-ci, les deux récits se rapportent à deux événements distincts, à deux vocations successives[3]. A nos yeux, l'identification des faits soulève une difficulté sérieuse, qui se rapporte à la circonstance de lieu. Et remarquez que cette difficulté subsiste en tout état de cause. La narration synoptique ne suppose en aucune manière que Jésus a eu des rapports antérieurs avec ceux qu'il choisit pour être les compagnons de son ministère. D'autre part, le passage du IV[e] Évang. est trop bien circonstancié pour qu'il soit permis de révoquer en doute l'intention historique de l'auteur. Bien plus, sur les rapports qui durent exister entre l'école de Jean-Baptiste et celle de Jésus, sur le choix des premiers disciples et l'inauguration de la prédication évangélique, il nous offre un ensemble de faits entièrement satisfaisant. Le ministère du Précurseur y apparaît comme réellement préparatoire à celui de Jésus, les premiers disciples du nouveau maître y sont présentés comme étant les plus intimes amis de Jean, et c'est le Baptiste lui-même qui leur signale celui qu'ils doivent suivre désormais. Cet exposé contraste, il est vrai, avec la rencontre fortuite et l'appel subit que relatent les Synopt. Il faut noter encore que l'auteur du IV[e] Évang. se meut dans un cadre géographique très vaste, embrassant à la fois la Pérée (1), la Gali-

1. Godet, *Commentaire sur l'Évang. de saint Jean*, II, p. 185.
2. Holtzmann, *Das Evang. des Joh.*², p. 53 s.
3. Knabenbauer, *Comm. in Evang. sec. Joannem*, p. 110 s. Godet, *loc. cit.*

lée (**2**, 1-12) et la Judée (**2**, 13 ss.) ; rien ne l'obligeait à nous présenter comme il le fait tout un groupe de personnages *galiléens* loin de la Galilée, tout près de la mer Morte. Les évangélistes synopt. retracent de préférence le ministère galiléen et nous fournissent d'intéressants détails concernant cette partie de la vie publique du Sauveur. Ils nous apprennent quelle était la condition des apôtres avant leur vocation ; ils nous les représentent parcourant, à la suite du Maître, les bords de ce lac, où ils avaient exercé autrefois le métier de pêcheurs. C'est là que Jésus les aurait pris pour faire d'eux des « pêcheurs d'hommes ».

---

§ IV. *Les noces de Cana.*

2, 1-12.

[1]Et, le troisième jour, il y eut une noce à Cana de Galilée, et
la mère de Jésus y était. [2]Jésus fut invité à la noce, ainsi que ses
disciples. [3]Et le vin étant venu à manquer, la mère de Jésus lui
dit : « ils n'ont pas de vin*. » [4]Jésus lui dit : « Qu'y a-t-il entre
moi et toi, femme? Mon heure n'est pas encore venue. » [5]Sa mère
dit aux serviteurs : « Faites ce qu'il vous dira. » [6]Or il y avait là
six cruches de pierre, pour les ablutions usitées des Juifs, con-
tenant chacune deux ou trois mesures. [7]Jésus leur dit : « Rem-
plissez les cruches d'eau. » Et ils les remplirent jusqu'aux bords.
[8]Et il leur dit : « Puisez maintenant et portez-en au chef de ser-
vice. » Et ils en portèrent. [9]Dès que le chef de service eut goûté
l'eau changée en vin, — il ne savait pas d'où il venait, mais les
serviteurs qui avaient puisé le savaient — il appela l'époux
[10]et lui dit : « Tout le monde sert d'abord le meilleur vin, puis,
quand les gens sont ivres, on sert le moins bon; toi, tu as gardé
le bon vin jusqu'à présent. » [11]Tel fut le premier des miracles que
fit Jésus, à Cana de Galilée, et il manifesta sa gloire, et ses dis-
ciples crurent en lui. [12]Après cela, il descendit à Capharnaüm,
lui, sa mère, ses frères* et ses disciples* et ils y restèrent peu de
jours.

3. ℵ et plusieurs mss. de l'It. ont une leçon sensiblement différente : καὶ οἶνον οὐκ εἶχον, ὅτι συνετελέσθη ὁ οἶνος τοῦ γάμου, εἶτα λέγει ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ πρὸς αὐτόν· οἶνον οὐκ ἔστιν. *Et ils n'avaient pas de vin, parce que le vin des noces était épuisé. Alors la mère de Jésus lui dit : il n'y a plus de vin.*

12. B, It., Orig. omettent αὐτοῦ. — ℵ et It. suppriment καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.

En vertu de la donnée chronologique τῇ ἐπαύριον, le lendemain, qui se trouve répétée trois fois dans le premier chapitre (29, 35, 41), quatre jours au moins se sont écoulés depuis le commencement du récit. Le jour où s'est accompli le miracle de Cana serait le cinquième, s'il appartenait à la même série. Il est dit le troisième dans un ordre chronologique dont le point de départ nous est inconnu, mais que l'on

peut fixer avec vraisemblance au retour de Jésus en Galilée. Il y avait en Palestine deux localités du nom de Cana, l'une dans la tribu d'Aser près de Tyr, l'autre en Galilée, non loin de Capharnaüm. Cana de Galilée était précisément la patrie de Nathanaël (21, 2). Peut-être ce disciple fut-il la cause de l'invitation collective. — *Ils n'ont plus de vin* 3b. Il y a dans ces mots autre chose qu'une simple constatation ; c'est un avertissement et une demande, comme on le voit par la réponse de Jésus : τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι ; mot à mot : *Qu'y a-t-il entre toi et moi, femme?* tournure hébraïque מַה־לִּי וָלָךְ, qui sert le plus souvent à affirmer sa liberté, son indépendance à l'égard de son interlocuteur, à décliner une offre, à rejeter une demande, en somme à manifester un dissentiment[1]. Cette manière de s'exprimer est énergique et comporte ordinairement une certaine rudesse ; cependant elle offre des nuances que le contexte seul peut déterminer.

Sous la plume de saint Jean, elle a une portée doctrinale qui échappe ordinairement aux commentateurs du IVe Évang. et que M. Loisy a parfaitement mise en lumière : « C'est le Christ de saint Jean qui parle et qui se déclare indépendant de toute influence humaine, si respectable qu'elle soit au point de vue naturel. Sa mère ne lui est rien dans l'accomplissement de sa mission divine. L'opposition n'est pas, comme l'ont dit saint Augustin et plusieurs autres Pères, entre la divinité du Christ et la nature humaine qui lui est commune avec sa mère, mais entre Celui que le Père envoie et la « femme » qui lui a donné le jour. La naissance naturelle ne compte pas auprès de la naissance divine, et par naissance divine il faut entendre ici l'incarnation[2]. »

Dans la réponse de Jésus, le second membre mitige la sévérité du premier. Le terme *mon heure* ne se rapporte pas, comme le veulent certains interprètes, à la fin tragique de Jésus. On le retrouve maintes fois dans le IVe Évang., soit sous cette même forme (ἡ ὥρα μου **7**, 30), soit sous une forme équivalente (ἡ ὥρα αὐτοῦ **8**, 20; **13**, 1 comp. **16**, 21 ; ὁ καιρὸς ὁ ἐμός **7**, 6, 8)[3]. Partout il indique le moment où doit se réaliser

1. L'expression est assez fréquente dans la Bible. Comp. Jos. **22**, 24; Jud. **11**, 12; II Sam. **16**, 10 ; **19**, 23 ; I Reg. **17**, 18; II Reg. **3**, 13 ; II Par. **35**, 21 ; Mt. **8**, 29 ; Mc. **1**, 24 ; Lc. **8**, 28.

2. *Revue d'hist. et de litt. rel.*, IV, p. 24.

3. Comparez les expressions ὁ καιρός μου (Mt. **26**, 18), ἐν τῇ ἡμέρᾳ σου ταύτῃ (Lc. **19**, 42).

un fait intéressant la personne qui parle. Dans le cas présent, la réponse de Jésus revient à ceci : le moment n'est pas encore venu *pour moi* de m'en occuper [1]. L'explication de saint Irénée [2], qui voit dans « l'heure » le moment fixé par la volonté du Père, semble un peu recherchée. Le Sauveur laisse entendre par là qu'il se réserve de choisir lui-même l'heure où il doit manifester sa puissance surnaturelle. Conformément à cette idée, l'expression *qu'y a-t-il entre moi et toi* prend, dans la bouche de Jésus, sa signification la plus adoucie et peut se traduire, par rapport aux circonstances où elle est prononcée : « Laissez-moi faire » [3]. Le nom de « femme » adressé à Marie n'a rien d'irrévérencieux. Jésus se sert encore de ce mot pour interpeller sa mère du haut de la croix, **19**, 26 ; il l'emploie également avec la Samaritaine (**4**, 21), avec la femme adultère (**8**, 10), avec Marie-Madeleine (**20**, 15), avec la Chananéenne (Mt. **15**, 28), avec les femmes qu'il guérit (Lc. **13**, 12). Et cela n'a pas de quoi nous étonner, car, dans la langue que parlait Jésus, le terme de *femme* est l'équivalent du mot allemand *Frau*. — V. 6. Les jarres dont il est fait mention étaient destinées au lavement des mains qui précédait le repas chez les Juifs. Les Pharisiens attachaient à cette pratique une importance capitale (Mt. **15**, 2, 20; Mc. **7**, 2-3 ; Lc. **11**, 38). Le Talmud en fait une obligation rigoureuse [4]. La mesure appelée *métrète* est d'origine grecque ; on n'est pas d'accord sur la détermination de sa valeur, il est certain qu'elle contenait une soixantaine de litres. Les cruches se trouvaient vides au moins en partie. Il ne faudrait pas voir dans la réflexion du chef de service (10) une indication relative à l'ordonnance des repas dans l'antiquité juive. C'est l'expression pittoresque de l'étonnement causé par des ressources aussi précieuses qu'inattendues. Tel fut le premier miracle accompli par Jésus : ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς. Le mot qui suit, *à Cana*, doit être rapporté à *fit* et non pas à *signes*. Il s'agit en effet de toute la série des prodiges. Par ce premier miracle, le Sauveur manifesta sa gloire, c'est-à-dire sa puissance surnaturelle. Et les disciples furent confirmés dans leur foi. Jésus a déjà donné des preuves

1. Cf. *Rev. bibl.*, VI, p. 405 ss.
2. *Contra Hær.*, III, **16**, 7.
3. Ainsi traduit Reuss, *La Théologie johannique*, p. 132.
4. Buxtorf, *Synagoga judaïca*, cap. **4** et **6**.

de sa science divine en sondant le cœur de Nathanaël (1, 49). Il a promis des signes plus éclatants (1, 51); il tient sa promesse et révèle sa puissance d'une manière sensible. Le v. 12 nous transporte à la ville qui est le point central du ministère galiléen, Capharnaüm. Cette localité était située sur les bords du lac de Génésareth, du côté du nord, à l'ouest du Jourdain. On la place communément à l'endroit appelé aujourd'hui *Tell-Hum*.

Un des derniers commentateurs de notre Évang., M. Holtzmann[1], interprete ce récit dans un sens allégorique. Se basant sur les données éparses contenues dans les paraboles des Synopt., il attribue non seulement à l'eau et au vin, mais encore aux outres, à l'ivresse des convives, au festin, à l'époux, à l'épouse, à la mère de Jésus, une portée purement symbolique. Pris dans leur ensemble, ces éléments représentent dans la pensée de l'évangéliste, l'économie du salut par le Christ, la substitution de la Loi nouvelle à la Loi ancienne, de l'Église à la Synagogue. Qu'il y ait, dans la narration du miracle de Cana, quelques réminiscences provenant des Évang. synopt., c'est assez probable. Cela ne s'oppose pas à l'intention historique qui domine le récit et qui est parfaitement reconnaissable aux circonstances de temps et de lieu que l'auteur sacré indique soigneusement.

Ce n'est pas ici le lieu de faire l'apologie du miracle. Toutefois, vu l'actualité du sujet, nous ne pouvons résister au désir d'exposer sommairement la méthode à employer dans la polémique suscitée de nos jours par l'examen critique des faits miraculeux. Il va de soi que la question de la possibilité se pose avant la question de fait. Or, la question de savoir si le miracle est possible ne peut être écarté *a priori* par aucun philosophe sensé ; y opposer une fin de non-recevoir, c'est répondre par une négation gratuite, c'est supposer d'avance le problème résolu. Au point de vue de la méthode, c'est donc *in abstracto* que le miracle doit être justifié tout d'abord; la discussion des faits vient ensuite. Ce procédé s'impose en outre à raison de l'opportunité. En effet, depuis l'abandon définitif du système mythique, les rationalistes rejettent les faits miraculeux, non pour défaut de garanties historiques, mais parce qu'ils jugent le miracle impossible. Du reste, ils sont prêts à adopter les combinaisons les plus invraisemblables pour rester fidèles à leur principe suprême, qui est dans l'élimination du surnaturel. Une saine critique demande qu'on examine la notion du miracle à la lumière des premiers principes de la raison,

1. *Das Evang. des Joh.*², p. 56-58.

afin de voir si elle n'implique pas de répugnance essentielle. C'est après cette analyse philosophique seulement que l'on pourra être admis à critiquer les faits, en appliquant aux récits évangéliques la règle qui consiste à apprécier la valeur morale et doctrinale des témoins. Tel est, nous semble-t-il, le procédé rationnel que l'on doit suivre, lorsqu'on veut justifier la source de la révélation sans recourir à la révélation elle-même [1].

Le miracle de Cana se présente comme le récit d'un témoin oculaire. L'apôtre Jean, auteur de l'Évang., devait être parmi les disciples présents au festin (2). Quelques exégètes rationalistes ont eu recours à un moyen désespéré ; ce ne fut, disent-ils, qu'une agréable plaisanterie. Et le narrateur, témoin du fait, donne à cette plaisanterie la conclusion solennelle que nous lisons au v. 11 ! En réalité, l'événement est raconté en termes trop simples et trop clairs pour qu'on puisse en discuter sérieusement le caractère surnaturel. Il s'agit d'un changement de substance, la forme substantielle de l'eau disparaissant pour faire place à celle du vin. Or, une opération de ce genre dépasse le pouvoir de l'homme. L'homme en effet n'atteint pas l'essence des choses : tout son travail se réduit à mouvoir mécaniquement la matière [2]. Les productions substantielles sont ordinairement l'œuvre de la nature, le résultat d'une lente élaboration. Ce qui se fait d'ordinaire par une longue série de phénomènes naturels, Dieu peut le faire instantanément. Telle a été la transsubstantiation opérée au festin de Cana ; la volonté divine de Jésus a fait en un instant ce que les forces naturelles de la vigne produisent dans l'espace de douze mois. « Ipse enim fecit vinum illo die in nuptiis in sex hydriis, quas impleri aqua praecepit, qui omni anno facit hoc in vitibus. Sicut enim quod miserunt ministri in hydrias, in vinum conversum est opere Domini, sic et quod nubes fundunt, in vinum convertitur ejusdem opere Domini. Illud autem non miramur quia omni anno fit [3]. »

1. On trouvera un développement brillant des idées que nous esquissons ici dans l'*Introduction* à la *Vie de Jésus-Christ*, par le P. Didon, p. LXIX-LXXXV.
2. Voyez mon étude sur *La Propriété*, p. 109 s.
3. Saint Augustin, *In Evangelium Joannis*, Tract. VIII, 1, *init.*

§ V. *Jésus à Jérusalem : les vendeurs chassés du temple.*

2, 13-25.

13 Or, la Pâque des Juifs était proche, et Jésus monta à Jérusa-
lem. 14 Il trouva dans le temple les marchands de bœufs, de brebis
et de colombes, ainsi que les changeurs qui étaient assis. 15 Et,
ayant fait un fouet avec des cordes, il les chassa tous du temple,
brebis et bœufs ; quant aux changeurs, il répandit la monnaie
et renversa les tables. 16 Et il dit aux vendeurs de colombes :
« Emportez cela d'ici et ne faites pas de la maison de mon père
une maison de trafic. » 17 Ses disciples se rappelèrent alors qu'il
est écrit : *Le zèle de ta maison me dévore**. 18 Cependant les Juifs
prirent la parole et lui dirent : « Quel signe nous montres-tu,
pour agir ainsi ? » 19 Jésus répondit et leur dit : « Détruisez ce
temple, et je le relèverai en trois jours. » 20 Les Juifs répliquèrent :
« Pendant quarante-six ans on a travaillé à construire ce temple,
et toi, tu le relèverais en trois jours ? » 21 Mais lui parlait du
temple de son corps. 22 Aussi, lorsqu'il fut ressuscité des morts,
ses disciples se souvinrent qu'il avait dit cela, et ils crurent à
l'Écriture et à la parole que Jésus avait dite. 23 Comme il était à
Jérusalem pendant la fête de Pâques, beaucoup crurent en son
nom, voyant les miracles qu'il faisait. 24 Mais Jésus ne se confiait
pas à eux, parce qu'il les connaissait tous, 25 et qu'il n'avait pas
besoin qu'on lui rendît témoignage au sujet de l'homme ; car il
savait lui-même ce qui était dans l'homme.

17. Ps. LXIX, 10.

La fête de Pâques approchait. Cette solennité, la plus grande de toutes, durait sept jours et commençait le 15 du mois de nisan, c'est-à-dire, d'après notre manière de compter, vers les premiers jours du mois d'avril. Cette Pâque est la première de celles que célébra Jésus durant sa vie publique. Notons l'expression dont l'évangéliste se sert pour désigner cette fête : la Pâque des Juifs. Celui qui tient un pareil

langage se déclare étranger à la religion d'Israël ; si c'est un descendant de Jacob qui parle, il a définitivement rompu toute attache au culte de ses pères : il s'est opéré un revirement complet dans ses idées religieuses, les cérémonies de la Loi ne subsistent plus dans son esprit qu'à l'état de souvenir lointain. Tel devait être l'apôtre Jean au déclin de sa longue vie. L'expulsion des marchands a lieu, d'après le texte, dans le temple ἐν τῷ ἱερῷ. Mais le temple s'étendait sur un vaste quadrilatère de 225 mètres de côté et comprenait, outre l'édifice sacré et ses dépendances, plusieurs cours, dont la plus grande était celle qu'on appelait la cour des Gentils, à cause de son caractère plus ou moins profane[1]. C'est probablement de cette cour des Gentils qu'il est ici question. Le sanctuaire proprement dit est désigné par l'évangéliste sous le nom de ναός (*infra* 19, 20 et 21). Cependant la coutume qui, à l'époque des solennités nationales, transformait la cour en un marché était abusive. La conduite de Jésus est souverainement autoritaire et imposante. Elle est la réalisation d'un trait messianique prédit dans Mal. 3, 1-4. *Il les chassa tous*, ce qui peut s'entendre, soit des animaux et des marchands à la fois, soit des animaux seuls. Cette dernière version est mieux en rapport avec la construction de la phrase et avec le contexte. Le membre de phrase τά τε πρόβατα καὶ τοὺς βόας constitue, par rapport au mot πάντας, une apposition explicative. Jésus veut faire disparaître ce qui est l'objet du trafic ; dans sa sainte indignation, il répand sur le sol l'argent des changeurs, en renversant leurs tables ; quant aux pigeons, qui étaient enfermés dans des cages, il ordonne de les emporter. Mais les bœufs et les brebis, il les chasse violemment. C'est la réalisation de ce trait, par lequel se termine le livre de Zach. : « Alors il n'y aura plus de marchands dans le temple de Iahvé Sebaoth. » Il agit en toute liberté parce qu'il est dans la maison de son Père ; il affirme par là sa filiation divine, car aux yeux des Juifs le temple était la maison de Dieu. En assistant à cette scène, les disciples se rappelèrent la description prophétique du Ps. LXIX. Cependant, les Juifs ont comme un pressentiment de la portée mes-

1. Il y avait deux autres cours beaucoup moins étendues, mais plus rapprochées du lieu saint : la cour « des femmes » et la cour « d'Israël ». Donc, en tout, trois cours, ou trois espaces auxquels on en peut ajouter un quatrième, la cour des prêtres, qui s'étendait autour de l'autel des holocaustes, immédiatement devant le vestibule.

sianique du fait qui vient de s'accomplir : « *Quel signe nous montres-tu pour agir ainsi?* ce qui veut dire : De quel droit agissez-vous ainsi ? et si vous avez autorité pour agir de la sorte, prouvez-le par un signe (σημεῖον = miracle). Jésus n'accède pas à cette demande, mais il prend de là occasion de prédire le *signe* qui doit être la preuve irréfragable de sa divinité et le fondement de la foi chrétienne, le miracle de sa résurrection. L'image dont il se sert pour exprimer sa pensée prête à l'équivoque ; les Juifs n'en comprirent pas le sens. D'après l'évangéliste lui-même (21) la pensée est celle-ci : « tuez-moi et en trois jours (le troisième jour) je ressusciterai. » L'impératif λύσατε équivaut au futur et sert à indiquer une prescience certaine[1]. On était dans la cour du temple et les interlocuteurs avaient devant les yeux l'édifice sacré. L'assertion de Jésus, prise à la lettre, devait sembler paradoxale. Mais, entendue dans son vrai sens, aurait-elle paru aux Juifs plus acceptable ? Sur le moment, les disciples eux-mêmes ne la comprirent pas ; mais cette parole du Maître se grava dans leur esprit ; après la résurrection, elle leur revint à la mémoire et ils y reconnurent l'annonce de l'événement d'ailleurs prédit par les prophètes (Ps. XVI, 10, comp. Act. Ap. 2, 31-32 ; Is. 53, 10-12. Telle est la signification du texte au point de vue des personnages que l'auteur met en scène. Cette interprétation rend-elle toute la pensée de l'évangéliste ? Les 46 ans ne peuvent pas s'appliquer à la construction du temple proprement dit, qui était achevé depuis longtemps. D'ailleurs, l'on a soin de nous dire que Jésus parlait du temple de son corps. Plus loin, 8, 57, les Juifs émettent une autre déclaration, qui a induit les héritiers immédiats de la tradition johannique, entre autres saint Irénée, à croire que le Christ était mort à l'âge de presque cinquante ans. Il est certain que l'auteur du IV[e] Évang. savait à quoi s'en tenir, aussi bien que les autres évangélistes, sur l'âge réel de Jésus. Mais l'âge

1. « L'impératif : « détruisez » ne contient ni un ordre ni une invitation, ni une permission ni une hypothèse, mais il exprime la certitude prophétique du fait annoncé, certitude qui est fondée sur la connaissance que le Verbe incarné a des décrets divins, et qui devient une prévision actuelle par l'endurcissement que « les Juifs » témoignent dès l'abord au Fils de Dieu. Dès sa première rencontre avec « les Juifs », Jésus annonce « qu'ils le feront mourir, et que lui-même triomphera de la mort. » A. Loisy, *Rev. d'hist. et de litt. rel.*, IV, 147 s.

réel du Sauveur était susceptible d'une interprétation symbolique et d'une supputation mystique. Le nombre 46, rapproché du nombre 49, que laisse supposer le passage 8, 57, fait penser aux sept semaines mentionnées dans Dan. 9, 27 : en vertu d'une application allégorique de la prophétie, la vie de Jésus représenterait d'une façon mystique six semaines et demie d'années, c'est-à-dire 49 ans. L'auteur sacré aurait pu être entraîné à ce genre de spéculation par ce fait que, dans son récit, la vie publique du Sauveur représente une durée de trois années et demie, la moitié d'une semaine, et coïncide, de ce chef avec une moitié de la dernière semaine de Dan, 9, 27. C'est bien ainsi que semble l'avoir entendu la tradition primitive. Seulement, on perdit de vue la portée purement allégorique de cette chronologie, d'où cette singulière aberration, d'après laquelle le Sauveur aurait réellement vécu pendant près de 50 ans, erreur que saint Irénée lui-même, comme nous l'avons vu plus haut (p. 15), ne sut pas éviter. Ces considérations touchent de très près à la question johannique. Elles intéressent particulièrement l'origine de l'Apocalypse. Qu'on se rappelle le rôle eschatologique attribué, dans ce dernier livre, à la durée de trois ans et demi, et l'on reconnaîtra que cet élément symbolique est exactement le même que celui que nous venons de signaler dans le IVe Évang. Une même inspiration se trouve au fond des deux écrits. Elle a pour point de départ Dan. 9, 25-27 (comp. 7, 25; 12, 7)[1]. On pourrait, d'après cela, considérer le IVe Évang. et l'Apoc. comme deux ouvrages symétriques, se correspondant et se complétant l'un l'autre, en tant qu'ils représenteraient l'un, la première moitié, l'autre la deuxième moitié de la dernière semaine de Dan. 9, 27. Cela nous renseignerait, par voie de conséquence, sur la date de la composition de l'Apoc. en nous reportant aux approches de l'an 98. En effet, si nous retranchons de ce dernier nombre la durée de trois ans et demi, nous obtenons la date 94. Or, on sait que saint Irénée place dans les dernières années de Domitien († 96) la publication de l'Apoc.[2].

On a voulu voir dans le temple que Jésus promet de reconstruire en trois jours une allusion à l'édifice spirituel qui est l'Église[3]. L'évan-

1. Cf. *Rev. bibl.*, XII, p. 63 s.
2. *Contra Hær.*, V, 9, 10. Cf. Harnack, *Chronologie*, I, p. 245 s.
3. Holtzmann, *Das Ev. des Jo.*[2], p. 60.

géliste ne dit-il pas que le Sauveur parlait du temple de son corps? et, dans le passage parallèle de Mc., ne voyons-nous pas une antithèse entre le temple à détruire et le temple à relever comme entre deux édifices, dont l'un est humain, l'autre divin[1]? Enfin l'Apôtre se plaît à considérer l'Église comme étant le corps mystique de J.-C. (Eph. **1**, 22-23; Col. **1**, 24). Ces différents traits, nous nous plaisons à le reconnaître, s'accordent parfaitement ensemble, lorsqu'il s'agit de faire la synthèse théologique du N. T. Mais, au point de vue de l'interprétation textuelle, ils sont indépendants l'un de l'autre. Pour ce qui regarde en particulier le texte johannique, il suffit de remarquer que Jésus ne promet pas de bâtir un autre temple mais de rétablir celui dont il propose la destruction Ce temple, dit l'écrivain sacré, n'est autre que celui de son corps. Le langage de Jésus est symbolique; mais l'évangéliste en indique toute la portée.

Dans les trois versets qui terminent le chap. **2**, l'auteur résume en termes généraux le résultat produit par le premier ministère de Jésus à Jérusalem. L'expression ἐν τῷ πάσχα ἐν τῇ ἑορτῇ doit s'entendre de la semaine pascale et non du jour précis où le Sauveur chassa les marchands du temple. Ce jour-là, en effet, les Juifs demandant un miracle, Jésus se contente d'annoncer en termes obscurs sa résurrection glorieuse. C'est pendant les jours suivants que le Sauveur accomplit les prodiges grâce auxquels un grand nombre crurent en lui, ou plutôt *en son nom*, c'est-à-dire le saluèrent du nom de Messie, sans toutefois reconnaître sa nature divine. Jésus n'entrait pas dans des communications intimes avec la foule; lui qui lisait dans les cœurs ne voyait pas dans le peuple juif des dispositions suffisantes. Signalons, au point de vue du style, l'expression μαρτυρεῖν περί (25). On la rencontre dix-huit fois dans le IVe Évang. Elle est caractéristique; l'emploi du verbe μαρτυρεῖν comporte régulièrement le datif sans préposition.

Au v. 12, il est fait mention d'une catégorie de personnes, que l'on désigne sous le nom collectif de « frères de Jésus ». Ces personnages sont mentionnés plus loin 7, 1-10. On les retrouve dans plusieurs passages du N. T. Mt. **13**, 55 et Mc. **6**, 3 en donnent l'énumération. Ce sont Jacques, Joseph, Simon et Jude. Il paraît que cette énuméra-

1. « Je détruirai ce temple fait de main d'homme et, en trois jours, j'en bâtirai un autre qui ne sera pas fait de main d'homme. » Mc. **14**, 58.

tion n'est pas complète. Que faut-il entendre par cette expression *les frères de Jésus?* Cette question paraît n'avoir pas été traitée *ex professo* avant le IV[e] siècle. Mais, à cette époque, on voit se dessiner nettement trois opinions qui ont subsisté jusqu'à nos jours et qui se disputent encore aujourd'hui l'adhésion des critiques. *a*) La première est celle d'Helvidius, d'après lequel ceux que le N. T. désigne sous le nom de «frères de Jésus» étaient fils de Joseph et de Marie et, par conséquent, frères du Sauveur au sens le plus strict du mot. — *b*) La deuxième est soutenue par plusieurs Pères de l'Église, qui voient dans les « frères » du Sauveur des enfants que Joseph aurait eus d'un premier mariage. — *c*) La troisième opinion, soutenue par saint Jérôme (*Contra Helvidium*), entend le mot « frères » au sens large, comme signifiant les proches parents ou cousins de Jésus. La solution du problème dépend en grande partie du témoignage d'Hégésippe, auteur ecclésiastique qui florissait vers le milieu du II[e] siècle et dont Eusèbe nous a conservé de précieux fragments. Ses indications, combinées avec celles que fournissent les Livres saints, nous permettent de considérer l'opinion de saint Jérôme comme la plus vraisemblable. Ce n'est pas ici le lieu de discuter à fond les données de ce problème complexe. Nous nous bornerons à les signaler[1].

Les éléments d'information dont nous pouvons disposer nous invitent à diviser les frères du Seigneur en deux groupes : *a*) Jacques et Joseph ; — *b*) Siméon et Jude.

a) D'après les Synopt., Jacques et Joseph sont tous deux fils de Marie (Mt. **27**, 56; Mc. **15**, 40, 47; Lc. **24**, 10). D'après un fragment latin de la bibliothèque bodléienne, que l'on a considéré comme la traduction d'un passage de Papias, Marie, mère de Jacques et de Joseph, était femme d'Alphée et « sœur » de la mère de Jésus (*P. G.*, V, col. 1261). C'est cette même Marie que le IV[e] Évang. signale par la double détermination ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ (Ἰησοῦ), Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ (**19**, 25). Supposons que cela veut dire *belle-sœur* de la mère de Jésus et *sœur* de Clopas. Nous verrons dans la suite si cette hypothèse cadre avec l'ensemble de notre système.

b) Aucun document ne rattache Siméon et Jude à la personne de Marie. Mais nous apprenons par Hégésippe (Eus. *H. E.*, III, **11**, **32**; IV, **22**, *init.*) que Siméon était fils de Clopas. Les *Constitutions* (7, 46) fournissent le même renseignement. Enfin, d'après le même auteur (Eus. *H. E.*, III, **11**), Clopas était frère de Joseph.

1. Pour l'étude détaillée des textes, cf. Zahn, *Forschungen zur Geschichte der neutestamentlichen Kanons*, VI, 2 : *Brüder und Vettern Jesu*. L'auteur soutient la théorie d'Helvidius.

Si notre combinaison a une valeur historique, il s'ensuit que les personnages appelés par les écrivains du N. T. « frères de Jésus » étaient, tous les quatre cousins germains du Sauveur, Siméon et Jude par Clopas, frère de saint Joseph, Jacques et Joseph par Marie, sa sœur. On se rendra mieux compte de notre système en recourant au schéma généalogique ci-joint. On remarquera, dans cette généalogie, deux traits particuliers : *a*) Marie, mère de Jacques et de Joseph, se trouve être, non pas sœur mais seulement belle-sœur de Marie, mère de Jésus. — *b*) Clopas et Alphée sont deux personnages distincts. Ces deux faits, loin de fournir matière à objections, semblent plutôt servir de contre-épreuve à la théorie d'où ils découlent. Le premier élimine l'invraisemblance qu'il y aurait, selon la plupart des auteurs, à ce que deux sœurs portassent le même nom. Le second se recommande de considérations philologiques que nous croyons opportun de rappeler. Ceux qui prétendent que Clopas et Alphée sont un seul et même personnage aiment à se baser sur l'identité du nom : Ἀλφαῖος et Κλωπᾶς, disent-ils, représentent deux transcriptions d'un même nom araméen חַלְפַּי. Or, le nom de Κλωπᾶς n'a rien de commun avec un nom sémitique quelconque, soit araméen, soit hébreu ; c'est simplement une abréviation du nom grec Κλεοπᾶς ou Κλεόπατρος, comme Ἀντιπᾶς est la forme abrégée de Ἀντίπατρος[1].

1. Zahn, *Op. cit.*, p. 343.

JACOB (Mt. 1, 16) HÉLI (Lc. 3, 23)

JOSEPH

époux de Marie, père de Jésus (Mt. 1, 16; Lc. 1, 27; Jo. 1, 16; 6, 42).

CLOPAS

(Lc. 24, 18; Jo. 19, 25), frère de Joseph (Hégésippe dans Eusèbe, *H. E.*, III, 11), frère de Marie (Jo. 19, 25), père de Siméon (Eusèbe, *H. E.*, III, 11, 32; IV, 22, *init.*; *Const. Apost.*, VII, 46).

SIMÉON

mis parmi les frères du Seigneur (Mt. 13, 55; Mc. 6, 3), deuxième évêque de Jérusalem (Hégésippe dans Eusèbe, *H. E.*, III, 11, 22, 32; IV, 5, 22, *init.*; *Const. Apost.*, VII, 46), martyrisé sous Trajan à l'âge de 120 ans. (Hégésippe dans Eus., *H. E.*, III, 32, *init.*).

JUDE

dit frère de Jésus (Mt. 13, 55; Mc. 6, 3), apôtre, auteur de l'épître qui porte son nom (Jud. 1, 1), survécut à son frère Siméon, auquel il succéda comme évêque de Jérusalem (*Const. Apost.*, VII, 46). Ses descendants occupèrent les dignités ecclésiastiques jusqu'au règne de Trajan (Hégésippe dans Eusèbe, *H. E.*, III, 19, 20, 32).

MARIE

sœur de Clopas et de Joseph, belle-sœur (ἀδελφή Jo. 19, 25) de la mère de Jésus, épousa Alphée et eut plusieurs fils (cf. *P. G.*, V, col. 1261).

JACQUES

fils de Marie (Mt. 13, 55; 27, 56; Mc. 15, 40; 16, 1; Lc. 24, 10), dit « le frère du Seigneur » surnommé aussi le Mineur, le Juste, apôtre, premier évêque de Jérusalem, auteur de l'épître catholique qui porte son nom (Act. 12, 17; 15, 13; 21, 18; Gal. 1, 19; 2, 9, 12; 1 Cor. 15, 7; Jac. 1, 1; Jud. 1, 1; Eusèbe, *H. E. locis cit.*; *Const. Apost.*, VII, 46).

JOSEPH

nommé parmi les frères du Seigneur (Mt. 13, 55; Mc. 6, 3), fils de Marie (Mt. 27, 56; Mc. 15, 40, 47).

Le IV[e] Évang. mentionne cinq voyages de Jésus à Jérusalem. Les Synopt. n'en mentionnent qu'un seul, celui qui provoqua sa mort. Ces différentes manières de raconter l'histoire évangélique soulèvent une question de concordance assez difficile à résoudre. Remarquons d'abord que la divergence est purement négative : les trois Évang. ne parlent du séjour de Jésus dans la métropole qu'à l'occasion du récit de la Passion ; mais il faut se rappeler qu'ils s'attachent de préférence à retracer le ministère galiléen, leur silence n'équivaut nullement à une négation. Bien plus, les Synopt. supposent en plusieurs circonstances les voyages racontés dans le IV[e] Évang. (Mt. **23**, 37 ; Lc. **19**, 41-44), et lorsque Jésus se rend à Jérusalem pour y être mis à mort, il est accueilli dans la Judée et dans la capitale comme un personnage déjà connu ; il a des relations particulières et de nombreuses sympathies. Mais, pour le moment, là n'est pas la question principale. Les deux traits qui, dans le récit johannique, caractérisent le premier séjour de Jésus dans les murs de Jérusalem, paraissent se rapporter, d'après les Évang. synopt., au dernier voyage du Sauveur. En effet *a*) l'expulsion des marchands du temple, que nous lisons Jo. **2**, 14-16, se retrouve Mt. **21**, 12-13 ; Mc. **11**, 15-17 ; Lc. **19**, 45-46, racontée en termes analogues ; — *b*) le langage figuré dont se sert Jésus pour prédire sa résurrection, Jo. **2**, 19, se retrouve dans la scène du jugement Mt. **26**, 61 ; Mc. **14**, 58. — La première de ces difficultés s'explique, d'après quelques commentateurs, en admettant que l'expulsion des marchands a eu lieu deux fois ; comme chaque fois les circonstances étaient les mêmes, il n'est pas étonnant que les narrateurs aient employé dans les deux cas des termes à peu près identiques ; il peut se faire en outre que l'auteur du IV[e] Évang., en écrivant son récit, se soit rappelé la description donnée par les Synopt. Mais plusieurs exégètes de valeur croient qu'il s'agit, de part et d'autre, d'un même fait. Pour eux, la question se pose de savoir auquel des deux écrits il convient de donner la préférence. L'expulsion des marchands a-t-elle eu lieu au début du ministère du Sauveur, comme l'indique le IV[e] Évang., ou lors du dernier voyage à Jérusalem, quelques jours seulement avant la passion, conformément à la disposition adoptée par les Synopt. ? On peut se demander également si l'événement n'a pas eu lieu à une époque quelconque de la vie publique de Jésus et si l'espèce de divergence qui règne entre le récit de Jean et celui des Synopt. ne tient pas plutôt à ce que chaque narrateur évangélique a adapté le fait à son cadre historique, sans prétendre lui assigner une date précise[1]. Cette manière de voir nous paraît juste en partie. Comme nous l'avons dit plus haut, les Synopt.

1. Cf. Loisy, *Rev. d'hist. et de litt. rel.*, IV, p. 153.

ne relatent qu'un seul voyage de Jésus à la ville sainte. Dès lors, les deux premiers évangélistes, en racontant l'expulsion des vendeurs, devaient nécessairement la rattacher à ce voyage, alors même qu'elle se rapportât à une époque antérieure. Mais le quatrième évangéliste mentionne cinq séjours de Jésus à Jérusalem, son cadre historique est donc beaucoup plus vaste ; il a une latitude beaucoup plus grande ; il pouvait, sans blesser la vraisemblance historique, insérer le fait en cinq endroits différents de son livre. S'il s'écarte des Synopt. et s'il place l'événement au début de la prédication du Sauveur, il doit y être déterminé par un motif puissant. Ce motif ne peut être que le souci de l'exactitude historique. Du reste, dans le IVe Évang., une chronologie minutieuse et constante préside à l'arrangement des faits. Quant à la deuxième remarque, elle ne crée pas un obstacle insurmontable à l'harmonie des Évang. Dans Mt. et dans Mc., la promesse de relever le temple en trois jours est dans la bouche des Pharisiens, accusateurs de Jésus. Dans Jo. elle est dans la bouche du Sauveur. De cela, il n'y a qu'une conclusion à tirer : Jésus ayant formulé la promesse lors de son premier séjour à Jérusalem, les Juifs n'en comprirent pas le sens, furent frappés de cette proposition singulière et, deux ans plus tard, en firent un chef d'accusation devant le sanhédrin.

---

§ VI. *Jésus à Jérusalem. Nicodème.*

3, 1-21.

[1]Il y avait un homme d'entre les Pharisiens, dont le nom était
Nicodème, l'un des chefs des Juifs. [2]Il vint à lui pendant la
nuit et lui dit : « Nous savons que tu es venu de la part de Dieu
comme docteur, car personne ne peut faire les miracles que tu
fais, à moins que Dieu ne soit avec lui. » [3]Jésus répondit et
lui dit : « En vérité, en vérité, je te dis qu'à moins de naître d'en
haut, on ne peut pas voir le royaume de Dieu. » [4]Nicodème
lui dit : « Comment un homme peut-il naître étant vieux? Il ne
peut pas rentrer dans le ventre de sa mère et naître une seconde
fois! » [5]Jésus répondit : « En vérité, en vérité, je te dis qu'à
moins de naître de l'eau et de l'esprit, on ne peut pas entrer
dans le royaume de Dieu*. [6]Ce qui est né de la chair est chair,
et ce qui est né de l'esprit est esprit. [7]Ne t'étonne pas de
ce que je t'ai dit : il vous faut naître d'en haut. [8]Le vent
souffle où il veut, et tu en entends le bruit, mais tu ignores
d'où il vient et où il va; ainsi en est-il de quiconque est né de
l'esprit*. » [9]Nicodème répondit et lui dit : « Comment cela
peut-il se faire? » [10]Jésus répondit et lui dit : « Tu es le docteur
d'Israël et tu ignores ces choses! [11]En vérité, en vérité je te
dis que nous parlons de ce que nous savons, et que nous attes-
tons ce que nous avons vu, et vous n'acceptez pas notre témoi-
gnage. [12]Puisque je vous ai parlé des choses de la terre et
que vous ne croyez pas, comment croirez-vous si je vous parle
des choses du ciel? [13]Et personne n'est monté au ciel, si ce
n'est celui qui est descendu du ciel, le fils de l'homme, qui est
dans le ciel*. [14]Et de même que Moïse éleva le serpent dans
le désert, de même il faut que le fils de l'homme soit élevé,

5. א τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

8. א ἐκ τοῦ ὕδατος καὶ τοῦ πνεύματος.

13. Plusieurs mss., entre autres א et B, omettent la prop. ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ.

[15]afin que quiconque croit en lui* ait la vie éternelle. [16]Car
Dieu a aimé le monde au point de donner son fils unique, afin
que quiconque croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éter-
nelle. [17]Car Dieu n'a pas envoyé son* fils dans le monde pour
qu'il jugeât le monde, mais afin que le monde fût sauvé par lui.
[18]Celui qui croit en lui n'est pas jugé, mais celui qui ne croit
pas est déjà jugé, parce qu'il n'a pas cru au nom du fils unique
de Dieu. [19]Or en ceci est le jugement, que la lumière vint dans
le monde, et que les hommes préférèrent l'obscurité à la lumière,
car leurs œuvres étaient mauvaises. [20]Car quiconque fait le mal
hait la lumière et ne vient pas à la lumière*, afin que ses œuvres
ne soient pas blâmées; [21]mais celui qui fait la vérité vient à la
lumière, afin que ses œuvres soient manifestées, parce qu'elles
sont faites en Dieu.

15. Nous adoptons la leçon du T. R. εἰς αὐτόν. Var. lect. ℵ ἐπ' αὐτόν, B ἐν αὐτῷ, L ἐπ' αὐτῷ. D'assez nombreux témoins ajoutent : μὴ ἀπόληται, ἀλλ'.

17. ℵ B omettent αὐτοῦ.

20. ℵ omet καὶ οὐκ ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς.

Ce paragraphe comprend deux parties, qui se présentent, l'une comme historique, c'est le dialogue entre Jésus et Nicodème, l'autre comme dogmatique. Celle-ci consiste en une suite de considérations sur le salut des hommes par le Fils de Dieu. Ces deux parties s'enchaînent et se compénètrent à tel point qu'il est presque impossible de tracer entre elles une ligne de démarcation. Dès le v. 1, Nicodème est présenté comme l'un des personnages les plus considérables de Jérusalem. Il était de la secte des Pharisiens, observateur rigide de la Loi; de plus, il faisait partie du Sanhédrin (7, 50) et jouissait à ce titre d'une haute influence. Son nom est grec. C'était un usage très répandu parmi les Juifs au temps du Sauveur de prendre des noms étrangers. Nicodème se rend auprès de Jésus à la tombée de la nuit, évitant d'étaler au grand jour ses sympathies pour le thaumaturge de Nazareth, retenu par un sentiment que nous appellerions aujourd'hui respect humain. Pourtant, il a reconnu en Jésus l'Envoyé de Dieu, mais sa connaissance est imparfaite; il est certain que celui qui accomplit les miracles dont il a été le témoin dispose d'une puissance surnaturelle, mais là se borne sa science. Il vient donc pour s'instruire. L'auteur ne rapporte pas la question qu'il dut poser au Maître en

l'abordant. Mais la réponse de Jésus la laisse facilement deviner. Elle fut probablement identique pour le fond à celle de l'homme riche des Synopt. (Mt. 19, 16; Mc. 10, 17; Lc. 18, 18) : que faut-il faire pour avoir la vie éternelle? Pour comprendre le sens général contenu dans la réponse du Sauveur, il faut se rappeler la pensée énoncée plus haut, 1, 12. Avant tout, il faut devenir enfant de Dieu, il faut naître à Dieu. Quant à la manière dont cette filiation divine est ici exprimée, elle est sujette à des interprétations diverses : ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν. Le mot ἄνωθεν peut s'interpréter de deux façons; on peut le rendre, comme le fait la Vulgate, par *denuo*, de nouveau, et alors il s'agit d'une renaissance, d'une palingénésie; ou bien par *desursum*, *desuper*, d'en haut, et alors il est question d'une génération surnaturelle. Si l'on considère la terminologie de notre Évang., on sera porté à adopter cette dernière interprétation [1]. En dehors du verset qui nous occupe, le mot ἄνωθεν est employé quatre fois : 3, 7 et 31; 19, 11 et 23. Le v. 7 du chap. 3 ne saurait être pris pour règle, puisqu'il est lui-même en question; il contient la répétition de la phrase énoncée au v. 3. Or, dans les trois autres endroits, le mot ἄνωθεν signifie incontestablement *desuper*. D'où l'on peut conclure que dans le passage 3, 3-7, il a la même signification. On arrive à la même conclusion si l'on considère le sens attribué à ce mot par l'ensemble des écrivains sacrés [2]. Néanmoins, il semble que le contexte favorise l'autre interprétation. Nicodème entend l'affirmation de Jésus d'une renaissance. Mais Nicodème comprend mal, cela est évident; et le Sauveur, dans sa réponse, insiste particulièrement sur le caractère surnaturel de la filiation. Dans ce cas, dira-t-on, pourquoi Jésus, au lieu de dissiper l'équivoque, réitère-t-il son assertion dans les mêmes

1. On cite en faveur de la 1re interprétation l'*Oneirocriticon* d'Artémidore, 1, 13, où il est dit du père qu'il se voit revivre dans son enfant, ἄνωθεν γεννᾶσθαι. Mais la leçon est incertaine. Le mot ἄνωθεν, maintenu dans l'édit. de Leipzig (1805), est supprimé dans l'édit. de Hercher, *Artemidori Daldiani Oneirocriticon* (1864), p. 17, l. 24.

2. Cf. Mt. 27, 51; Mc. 15, 38; Lc. 1, 3; Act. 26, 5; Gal. 4, 9; Jac. 1, 17; 3, 15, 17. De ces textes, celui de saint Paul est le seul où ἄνωθεν signifie *denuo*; partout ailleurs, il se rend par *desuper* ou *desursum*. Chez saint Luc pourtant, il offre une nuance intermédiaire qui répond à l'expression latine *ab initio* et marque un point de départ fixé dans le passé et vers lequel on remonte par la pensée.

termes (7)? Cette objection perd toute sa valeur, si l'on considère que l'ambiguïté persiste, quelle que soit d'ailleurs la signification du mot ἄνωθεν. La repartie de Jésus n'est pas catégorique. Elle a néanmoins pour objet d'éclairer l'esprit de Nicodème. Celui-ci avait compris qu'il s'agissait d'une génération charnelle. Pour le détromper, son interlocuteur distingue entre la naissance par la chair et la naissance par l'esprit, et conclut en disant : *ne t'étonne pas de ce que je t'ai dit: il vous faut naître* ἄνωθεν. Il nous paraît résulter de cette explication que γεννηθῆναι ἄνωθεν veut dire, au fond, *naître de l'esprit*, et, à la lettre, *naître d'en haut*. Cette expression se rapporte nécessairement à l'un des membres de la distinction. Or Jésus ne distingue pas entre naître et renaître, mais bien entre naissance naturelle (ἐκ τῆς σαρκός) et naissance surnaturelle (ἐκ τοῦ πνεύματος). La difficulté, du reste, ne tire pas à conséquence. En réalité, la naissance mystique peut s'appeler une renaissance, puisqu'elle produit dans l'homme une nouvelle vie[1]. *Voir le royaume de Dieu* signifie « avoir part au royaume de Dieu ». C'est ici le seul endroit de saint Jean où l'on rencontre cette expression de « Royaume de Dieu » si fréquemment employée dans les Synopt. Ordinairement, le quatrième évangéliste donne la préférence au terme plus abstrait de « Vie ». La plupart des commentateurs voient dans le langage de Nicodème une ignorance affectée, une simplicité simulée en vue de provoquer une explication plus ample ; on peut même y découvrir une certaine ironie. Au v. 5, Jésus répète l'assertion déjà produite au v. 3, mais avec deux variantes, dont l'une est particulièrement significative : le mot ἄνωθεν est remplacé par ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος ; au lieu de *voir le royaume de Dieu*, le second texte porte *entrer dans le royaume de Dieu*.

Que faut-il entendre par *le Royaume de Dieu*, ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ?

1. Cette hardie métaphore, que l'évangéliste met dans la bouche de Nicodème se trouve dans la lettre écrite en 178 par les martyrs de Lyon aux églises d'Asie. Les malheureux qui, en face des tortures, ont renié la foi chrétienne, ramenés par le repentir, rentrent dans le sein maternel de l'Église, qui les reçoit avec allégresse, pour les concevoir et les engendrer une seconde fois : Διὰ γὰρ τῶν ζώντων ἐζωοποιοῦντο τὰ νεκρά, καὶ μάρτυρες τοῖς μὴ μάρτυσιν ἐχαρίζοντο. Καὶ ἐνεγίνετο πολλὴ χαρὰ τῇ παρθένῳ μητρί, οὓς ὡς νεκροὺς ἐξέτρωσε, τούτους ζῶντας ἀπολαμβανούσῃ. Δι' ἐκείνων γὰρ οἱ πλείους τῶν ἠρνημένων ἀνεμητροῦντο καὶ ἀνεκυΐσκοντο, καὶ ἀνεζωπυροῦντο, καὶ ἐμάνθανον ὁμολογεῖν, καὶ ζῶντες ἤδη καὶ τετονωμένοι, προσῄεσαν τῷ βήματι. (dans Eusèbe, *H. E.*, V, **1**, *med.*).

Disons d'abord que cette expression est synonyme de celle que l'on trouve fréquemment dans Synopt. ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, *le Royaume des cieux*. On remarque, il est vrai, que celle-ci est propre à Mt., tandis que la première est employée de préférence dans les autres Évang.; on ajoute qu'elle est plus conforme au génie et à la langue des Juifs contemporains du Sauveur, et on conclut qu'elle est primitive[1]. La formule employée par N.-S. aurait donc été « le Royaume des cieux ». Les évangélistes qui écrivirent pour le monde grec, l'auraient modifiée, afin de la rendre intelligible à leur public. De là l'expression que nous lisons dans saint Jean : « Le Royaume de Dieu. » Ainsi, le mot βασιλεία répondrait à l'hébreu מַלְכוּת. Or, tous les critiques sont d'accord pour affirmer que, dans la littérature juive, ce dernier terme, employé en parlant de Dieu, signifie toujours *gouvernement royal* et non pas *royaume*. L'expression ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ devrait donc se traduire par *le règne de Dieu*. Il est néanmoins incontestable que, dans le style évangélique, elle doit se rendre tantôt par la *royauté*, tantôt par le *royaume* de Dieu. Ainsi, dans le passage qui nous occupe, s'il est difficile de préciser l'acception du mot βασιλεία au v. 3, il est évident qu'au v. 5, ce terme ne peut pas signifier autre chose que *royaume*; et, comme les deux versets sont exactement parallèles, il est aisé de conclure qu'il possède cette même signification dans le premier cas.

L'expression « naître de l'eau et de l'esprit » est expliquée d'avance par le témoignage de Jean-Baptiste (1, 33)[2]. Nous réservant de revenir sur ce verset pour en exposer le sens dogmatique, bornons-nous ici à rappeler que la préposition ἐξ indique le « terminus a quo » et par conséquent, lorsqu'il s'agit d'une production, le principal actif, la cause.

1. *Rev. Bibl.*, VIII, p. 350 s.

2. Saint Justin reproduit fidèlement cette idée *Apol.* I, 61 : καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Cf. *Dial. c. Tryph.*, 138. De tous les passages du IVe Évang., 3, 5 est celui dont on rencontre les traces les plus nombreuses chez les écrivains ecclésiastiques des premiers siècles. On le trouve reproduit avec une plus ou moins grande exactitude dans les textes suivants : *Hermas*, Simil. IX, 12, 3, 4, 5, 8; 15, 2; 16, 2, 3 (entrer dans le royaume de Dieu). *Hom. Clem.*, VII, 8; XI, 24, 26. Clem., *II Cor.*, 6, 9. *Didasc.*, II, 26, 33. *Const. Ap.*, VI, 15. *Recognit.*, VI, 9. *Epist. ad Diogn.*, 9, 1. *Eclog. proph.*, 7, 8. Épiphane, *Hær.* LXXIV, 9; *Ancor.*, 72, *fin.* Tertullien, *De Baptismo*, 13.

N.-S. parle d'une génération, à laquelle il assigne une double cause efficiente, l'eau et l'esprit. Il insiste plus particulièrement sur la cause principale, immatérielle, qui est l'esprit. La génération spirituelle se conçoit par opposition à la génération charnelle. L'antithèse des mots πνεῦμα et σάρξ caractérise la terminologie johannique. Tandis que le mot ψυχή désigne l'âme en général, πνεῦμα sert à exprimer le principe spirituel de la nature humaine et σάρξ s'applique à l'homme en tant que doué de facultés sensitives. De là découle une distinction de trois éléments familière aux Pères grecs : élément vital, τὸ ψυχικόν ; élément spirituel, τὸ πνευματικόν, et élément charnel, τὸ σαρκικόν, d'où la division des hommes en trois catégories : ἄνθρωποι ψυχικοί, ἄνθρωποι πνευματικοί et ἄνθρωποι σαρκικοί. L'auteur a déjà défini la génération spirituelle d'une manière négative (1, 13). La comparaison si claire que nous lisons ici est destinée à en faire ressortir le caractère mystique[1]. On remarquera au v. 7 l'absence de symétrie dans les deux propositions : je *t*'ai dit ; il *vous* faut... Elle trouve son explication dans l'universalité du précepte que le Sauveur s'efforce d'inculquer à Nicodème. Le mot ἄνωθεν que la Vulgate rend ici encore par *denuo* doit s'entendre dans le même sens qu'au v. 3. Au verset suivant, nouvelle comparaison ; le S.-E. ressemble au souffle du vent ; son action se manifeste sans doute, mais on ne saurait dire ni d'où il vient, ni où il va. Le mot πνεῦμα est pris dans deux acceptions différentes ; employé d'abord comme synonyme de ἄνεμος, il désigne le vent ; dans le second cas, il désigne l'esprit de Dieu. Tels sont en effet les termes de la comparaison dans la pensée de l'écrivain, bien que, dans l'expression, le rapprochement existe plutôt entre le souffle du vent et l'homme renouvelé par la grâce. Les versets 9 et 10 nous donnent les derniers mots

1. Ce verset a, dès les premiers siècles, provoqué des notes explicatives qui, dans certains manuscrits, se sont incorporées au texte. Nous retrouvons ces gloses à peu près identiques dans le ms. syriaque de Cureton et dans un passage de Tertullien (*De carne Christi*, 18) :

Τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστιν, ὅτι ἐκ τῆς σαρκὸς ἐγεννήθη, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν, ὅτι Θεὸς πνεῦμά ἐστι, καὶ ἐκ Θεοῦ ἐγεννήθη.

Quod in carne natum est, caro est, *quia ex carne natum est*... et quod de spiritu natum est, spiritus est. *Quia Deus spiritus est, et de Deo natus est.*

Si l'on retranche dans chacun de ces textes les parties que nous avons soulignées, on retrouve le verset johannique dans toute sa pureté.

du dialogue entre Jésus et Nicodème ; la conclusion de ce colloque est, comme on le voit, tout à fait négative, chacun des interlocuteurs persistant dans son attitude, l'un dans son scepticisme et l'autre dans sa réserve. Si l'on veut savoir pourquoi le Sauveur refuse de répondre à Nicodème avec une entière clarté et restreint ses explications à des comparaisons plus ou moins obscures, on n'a qu'à se rappeler la conduite qu'il a tenue dans une autre circonstance (2, 19) et la raison pour laquelle Jésus s'imposait la réserve à l'égard des Juifs (2, 24-25).

Le passage qui suit (11-21) soulève une question que les exégètes ont l'habitude de trancher sans la résoudre : faut-il reconnaître dans ce fragment un discours de Jésus faisant suite à sa conversation avec Nicodème, ou bien doit-on y voir des considérations théologiques émanant de l'auteur sacré, analogues à celles que nous avons rencontrées plus haut (1, 16-18) ? Nous répondrons par une distinction. Mais auparavant nous croyons opportun de rappeler les principes, à la fois sages et larges, posés par le P. Corluy en vue d'expliquer la nature et le caractère des paroles de Jésus rapportées par saint Jean. On peut se demander si l'évangéliste a rapporté les entretiens du Maître mot à mot tels qu'ils ont été prononcés, ou seulement quant à leur teneur générale. Il faut distinguer, répond le docte exégète, entre les propositions d'une importance capitale quant à la doctrine et les développements dont elles ont pu être l'objet ; on peut admettre que les propositions essentielles ont été fidèlement reproduites, mais que, dans les reproductions des développements accessoires, l'évangéliste a usé d'une certaine liberté. En effet, à moins de dire que l'auteur sacré a été favorisé d'un secours divin étranger à l'essence de l'inspiration scripturaire, il est à peu près impossible d'admettre que saint Jean ait pu se rappeler mot à mot, après plus de cinquante ans, les entretiens qu'il rapporte. D'un autre côté, le style est le même dans les discours et dans les parties narratives ou dans les considérations personnelles de l'auteur; cette ressemblance s'étend à la première épître. D'où il faut conclure ou bien que saint Jean s'est universellement conformé au langage du Maître, ou bien qu'il adapte le langage de Jésus à son propre style. Cette dernière hypothèse est bien plus vraisemblable, surtout si l'on se rappelle que le Sauveur parlait araméen[1]. Ces

1. Corluy, *Comment. in Evang. S. Joannis*, p. 15-16.

règles nous permettent de déterminer le caractère du passage qui nous occupe. Celui qui lirait séparément le fragment contenu entre le v. 13 et le v. 21 ne pourrait pas y voir autre chose que des considérations théologiques provenant de l'auteur sacré ; rien n'y révèle le style direct ; que si l'on voulait le rattacher au genre oratoire, on ne serait jamais tenté d'attribuer le discours à Jésus. Le Sauveur y est nommé cinq fois, toujours à la 3e personne, il est désigné comme *Fils unique de Dieu* ; de plus, au v. 19, nous trouvons la répétition de l'antithèse entre la lumière et les ténèbres (1, 5) exprimée avec le verbe au passé, ἐλήλυθεν... ἠγάπησαν. Mais, dans la contexture du livre, ce passage est intimement lié à la conversation de Jésus avec Nicodème. Le trait d'union se trouve aux versets 11 et 12. L'analyse consciencieuse de ces deux versets peut nous faire connaître la nature de la liaison qui existe entre les fragments 1-10 et 13-21. Le v. 11 nous offre d'abord une proposition dont les deux termes sont au singulier et répondent aux deux interlocuteurs du dialogue qui précède : *je te dis*. Mais aussitôt après, le verbe passe au pluriel et paraît s'adresser, non plus à un individu, mais à un groupe ; il est employé au présent. Au v. 12, l'interlocuteur reparaît, parlant au présent, mais à un auditoire collectif. Que faut-il conclure de là ? Il suffit de comparer l'attestation du v. 11 : *nous parlons de ce que nous savons...* avec les déclarations réitérées au début de la première épître de saint Jean (1, 1-3), pour reconnaître la manière de parler qui caractérise les écrits johanniques. Dès lors, on n'aura pas de difficulté à admettre que l'évangéliste mêle ses réflexions au discours qu'il reproduit. Voici donc notre conclusion : les versets 11 et 12 constituent une transition ; le v. 11, sauf la première proposition, contient le témoignage de l'écrivain sacré ; au v. 12, c'est Jésus qui parle. Tout ce qui vient après est la paraphrase de l'enseignement donné par le Sauveur au cours de son entretien avec Nicodème, ou des communications particulières que le Maître fit à ses disciples à la suite de son entretien. Jésus reste toujours au premier plan. Toutefois, sans que l'attention se détourne un instant de lui, il change de rôle, cède insensiblement la parole à l'évangéliste et, à partir du v. 16, ce n'est plus lui qui parle, c'est l'auteur qui parle pour lui.

Reprenons le commentaire. Le v. 12 se distingue par l'opposition qu'il renferme entre les deux sortes d'enseignements, l'un qui a

pour objet les choses de la terre, τὰ ἐπίγεια, l'autre les choses du ciel, τὰ ἐπουράνια. A prendre ces termes à la lettre, il faudrait voir là une antithèse formelle entre l'ordre des phénomènes surnaturels et celui des phénomènes naturels, antithèse dont on vient de voir un cas particulier (8). Mais au fond, les choses terrestres et les choses célestes appartiennent au même ordre, celui de la grâce ; le mot ἐπίγεια désigne une connaissance voilée, imparfaite, une doctrine élémentaire, un enseignement initial, tel que le Sauveur l'a pratiqué jusqu'ici parmi les Juifs, et, en particulier, la doctrine du baptême, dont il vient d'être question. Par ἐπουράνια, Jésus entend les vérités les plus relevées, les mystères les plus profonds du dogme chrétien, la Trinité des personnes divines, la filiation du Verbe, son Incarnation. Ces vérités sont exposées en partie dans ce qui suit :

a) Incarnation du Fils de Dieu (13) *Personne n'est monté au ciel*, il s'agit, conformément à l'interprétation de saint Augustin, de l'ascension historique de J.-C. décrite Act. Ap. **1**, 9-11, de même que la descente du ciel doit s'entendre de l'apparition historique du Verbe fait chair ; le parallélisme du verset est sauvegardé, sans qu'il y ait toutefois une symétrie rigoureuse. Cette explication se justifie par elle-même ; elle se confirme par la comparaison avec Eph. **4**, 9-10. La proposition *qui est dans le ciel* (ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ) a le même sens que cette autre de **1**, 18 : *qui est dans le sein du Père* (ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός) ; elle a pour objet l'existence éternelle du Verbe divin. — *b*) La Passion du Fils de Dieu, condition objective du salut (14). Le rapprochement entre le crucifiement de Jésus et l'élévation du serpent d'airain porte à la fois sur l'analogie des faits matériels et sur les conséquences salutaires de ces mêmes faits [1]. Nous savons par Num. **21**, 8-9 pourquoi Dieu ordonna à Moïse d'ériger le serpent d'airain ; ce fut pour donner à son peuple un instrument de salut. Cette idée est parfaitement mise en lumière dans

1. « Quomodo qui intuebantur illum serpentem, non peribant morsibus serpentum ; sic qui intuentur fide mortem Christi, sanantur a morsibus peccatorum. Sed illi sanabantur a morte ad vitam temporalem ; hic autem ait, *ut habeant vitam æternam*. Hoc enim interest inter figuratam imaginem et rem ipsam : figura præstabat vitam temporalem ; res ipsa cujus illa figura erat, præstat vitam æternam. » Saint Augustin, *In Joan. Evang.*, tract. XII, 11, *fin*.

Sap. 16, 6-7. *Être élevé*, ὑψωθῆναι : il semble bien que ce verbe, tout en indiquant le fait matériel du crucifiement, insinue aussi l'exaltation, c'est-à-dire la glorification du Fils de Dieu. Dans le IVe Évang., la passion est considérée comme un triomphe et Jésus lui-même l'envisage à ce point de vue en plusieurs endroits (**8**, 28; **12**, 32, 34). L'idée de nécessité, rendue par le mot δεῖ est prise en dehors de la comparaison, dans les décrets éternels de Dieu. — *c*) La foi, condition subjective du salut (15). Cette phrase a un sens affirmatif et pas exclusif; la foi est la première mais non l'unique condition du salut. La comparaison se poursuit, bien que l'un des termes ne soit plus exprimé : De même que les Israélites échappaient à la mort physique en regardant le serpent d'airain, de même on échappe à la mort de l'âme par la foi en J.-C. — *d*) Principe et fin de l'Incarnation, l'amour de Dieu et le salut des hommes (16-17). Le v. 16 est considéré à juste titre comme le compendium de la doctrine évangélique. Nous y distinguons trois points : l'amour de Dieu pour les hommes; l'effet de cet amour : Dieu donne son Fils unique en l'envoyant dans le monde; enfin, le salut par la foi. Le mot κόσμος est pris pour l'humanité ; le verbe *donner* se rapporte à la mission rédemptrice du Verbe, et non pas seulement au sacrifice de la croix ; cela ressort du passage parallèle, I Jo. **4**, 9, où ἔδωκεν est remplacé par ἀπέστειλεν. Ce verset est la continuation logique de ce qui précède. Immédiatement après la mention de la vie éternelle, l'explication est amenée par les particules οὕτως γάρ. Une transition analogue marque le début du v. 17 : οὐ γάρ. Le but de l'incarnation est exposé sous une forme négative. Le mot juger, κρίνειν, est pris ici en mauvaise part, comme synonyme de condamner. Le Verbe n'est pas venu en ce monde pour perdre les hommes, mais pour les sauver (comp. **12**, 17b). — *e*) Résultat de l'incarnation : distinction des fidèles et des impies (18-21). A l'apparition du Messie, la séparation se fait d'elle-même ; les hommes se divisent en deux camps opposés : d'un côté ceux qui croient, de l'autre ceux qui ne croient pas; selon que l'on se range dans l'une ou dans l'autre de ces catégories, on se justifie, ou on se condamne. Le Messie n'a donc pas à porter de sentence ; il n'apparaît pas comme un juge. Son rôle consiste dans la manifestation objective de la divinité; devant l'éclat de ses miracles et la sublimité de ses enseignements, on ne peut pas rester indifférent ; il faut donner son adhésion, ou se montrer réfractaire, se

sauver, ou se perdre. Ainsi la sélection est spontanée, et c'est en cela que consiste le jugement. Le sens du mot *jugement* (κρίσις), employé au v. 19 ne répond pas exactement à celui que présente le verbe κρίνειν aux versets 17-18. En effet, il est dit d'abord que le Verbe n'est pas venu pour juger, et aussitôt après vient la description du jugement qui a accompagné son apparition. Le mot κρίσις du v. 19 conserve sa signification étymologique, qui est celle de distinction, de séparation. L'antithèse entre la lumière et les ténèbres est la même que nous avons rencontrée au début de l'Évang. 1, 5. Le dernier membre de phrase, *car leurs œuvres étaient mauvaises*, est l'explication du mot σκοτία. Ce mot opposé au terme de « lumière » éveille tout d'abord l'idée d'un état purement négatif de l'âme considérée dans ses opérations de l'ordre spéculatif, et paraît être synonyme d'ignorance. Sa signification, ainsi entendue, n'est pas complète. D'après l'explication qui nous est donnée ici, les ténèbres dénotent un état de l'esprit et de la volonté; ceux qui étaient plongés dans les ténèbres s'y complurent et s'y maintinrent, ἠγάπησαν ; ils se détournèrent volontairement de la lumière. La raison de leur conduite se trouve dans la perversité de leurs actes. En résumé, ce que l'auteur désigne par le mot *obscurité*, c'est ce que, dans le langage moderne, on appelle mauvaise foi. Aux dispositions mauvaises de ceux qui vivent dans les ténèbres s'oppose l'état de ceux qui *font la vérité* (ποιῶν τὴν ἀλήθειαν), qui agissent avec sincérité et droiture. Ici encore il est question d'un état psychologique complexe, à la fois spéculatif et pratique ; à l'élément spéculatif répond le substantif *vérité*, à l'élément pratique le verbe *faire*. Il s'agit toujours de la foi, mais de la foi active, de la foi qui dicte des œuvres conformes à la volonté de Dieu.

Le texte classique du v. 5 mérite d'arrêter notre attention. Le Concile de Trente en a défini le sens dogmatique[1]. Nous y trouvons la description précise du baptême chrétien annoncé par Jean-Baptiste (1, 33), dans laquelle on distingue trois points principaux : l'essence du sacrement, son efficacité, sa nécessité. Le baptême chrétien com-

1. « Si quis dixerit, aquam veram et naturalem non esse de necessitate Baptismi, atque ideo verba illa Domini nostri Jesu Christi : *nisi quis renatus fuerit ex aquâ et Spiritu sancto*, ad metaphoram aliquam detorserit, a. s. » sess. VII, *de Bapt.*, can. II.

prend deux principes : l'un matériel, l'eau, l'autre spirituel et divin, le S.-E. Il diffère essentiellement de celui de Jean-Baptiste par son caractère surnaturel, bien qu'il lui soit identique quant à son élément matériel. On ne saurait désirer un texte plus explicite pour prouver l'institution divine du sacrement de baptême. En réalité, ce sacrement fut institué lors du baptême de Jésus, mais c'est au cours de l'entretien avec Nicodème que l'obligation en est formulée. Le précepte est énoncé par anticipation, car, selon saint Thomas, la nécessité de s'y conformer ne commença qu'après la résurrection du Sauveur[1]. Sous le rapport de l'efficacité, le baptême est assimilé à la génération ; son effet immédiat, c'est la filiation divine du baptisé. Par ce sacrement, l'homme renait, ou simplement nait (μή τις γεννηθῇ) ; il reçoit une vie nouvelle, par laquelle il devient enfant de Dieu. Considéré dans son terme, le baptême est donc une sorte de génération, au sens analogique, puisqu'il produit en nous la ressemblance de l'être divin. Considéré dans son principe, il peut être comparé à la création ; pour produire la grâce, il ne faut pas une puissance moins grande que pour tirer les êtres du néant. Il est à noter que la construction de la phrase, dans le verset dont nous nous occupons, ne permet pas d'attribuer l'efficacité du baptême à l'E.-S. exclusivement : *de l'eau et de l'esprit*, est-il écrit ; la causalité est double ; chacun des deux éléments confère la vie. Mais, comme il s'agit d'une vie spirituelle, l'élément matériel ne peut être qu'une cause instrumentale, quoique réellement efficiente. La nécessité est exprimée en termes absolus : sans le baptême, impossible d'entrer dans le royaume de Dieu, impossible d'être sauvé. La réception de ce sacrement est de nécessité de moyen, c'est la condition « sine quâ non » du bonheur éternel[2]. Tel est le sens théologique du v. 5. Le précepte divin, ainsi entendu, se reflète dans les livres du N. T. (Mc. **16**, 16 ; Act. Ap. **2**, 37-38 ; **8**, 36-38 ; **10**, 47-48 ; Tit. **3**, 5-7). L'interprétation catholique de ce verset est basée sur une tradition unanime et constante. On la retrouve dans toute sa clarté chez les premiers écrivains ecclésiastiques, qui reproduisent fréquemment ce texte, en y introduisant des variantes ou des gloses destinées à faire ressortir davantage encore le lien nécessaire qui existe entre la réception du baptême et la possession du Royaume de Dieu[3].

1. Summ. Theol., p. IIIa, q. **66**, a. 2, *in corp.* et *ad 3m*.

2. Se rappeler la distinction théologique entre le baptême « in re » (bapt. aquae), et le baptême « in voto » (bapt. flaminis et sanguinis).

3. *Barn.*, **11**, 11 ; *Clem.*, II Cor., **6** ; Justin, *Dial. c. Tryph.*, 138 ; *Apol.* I, 61 : καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Allusion évidente à la renaissance par le baptême et aux paroles

Ce même v. 5 peut servir à démontrer la divinité de l'E.-S. Plus haut, en effet (1, 13), il a été dit que celui par qui les hommes sont engendrés à la vie spirituelle est Dieu, ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν. Or, ici, il est dit que l'auteur de la naissance spirituelle est l'Esprit. Donc l'Esprit mentionné en ce dernier passage est Dieu [1]. On peut de là déduire un corollaire relatif au mystère de la Sainte Trinité ; mais ce dogme se dégage mieux de l'ensemble de l'Évang. que d'un texte pris séparément. Quant à la divinité de Jésus, elle est nettement établie dès le prologue ; dans toute la suite du livre, elle n'est pas une conséquence de l'histoire évangélique, elle en est plutôt la base ; si elle est encore affirmée, c'est à titre d'axiome. Nous faisons la même remarque pour ce qui regarde le mystère de l'Incarnation ; à partir de 1, 14, il n'a plus besoin d'être démontré. Seulement nous ajouterons une considération concernant le rapport qui existe entre la divinité et l'humanité dans la personne du Christ.

Au v. 13, nous trouvons un exemple de ce que les théologiens appellent la « communication des idiomes », manière de parler par laquelle on attribue à une nature ce qui est propre à l'autre : le Fils de l'homme est remonté au ciel d'où il était descendu ; cela s'applique directement et en propre à l'humanité du Sauveur et, par « communication », à sa divinité. Or, cette communication comporte, dans une

du Seigneur (Jo. **3**, 5). *Hermas*, Simil. IX, **16**, 2-4 : Ἀνάγκην, φησίν, εἶχον δι' ὕδατος ἀναβῆναι, ἵνα ζωοποιηθῶσιν. Οὐκ ἐδύναντο γὰρ ἄλλως εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, εἰ μὴ τὴν νέκρωσιν ἀπέθεντο τῆς [προτέρας] ζωῆς αὐτῶν. Ἔλαβον οὖν καὶ οὗτοι οἱ κεκοιμημένοι τὴν σφραγῖδα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ [καὶ εἰσῆλθον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ]· πρὶν γάρ, φησί, φορέσαι τὸν ἄνθρωπον τὸ ὄνομα [τοῦ υἱοῦ] τοῦ θεοῦ, νεκρός ἐστιν· ὅταν δὲ λάβῃ τὴν σφραγῖδα, ἀποτίθεται τὴν νέκρωσιν καὶ ἀναλαμβάνει τὴν ζωήν. Ἡ σφραγὶς οὖν τὸ ὕδωρ ἐστίν· εἰς τὸ ὕδωρ οὖν καταβαίνουσι νεκροὶ καὶ ἀναβαίνουσι ζῶντες. Κἀκείνοις οὖν ἐκηρύχθη ἡ σφραγὶς αὕτη καὶ ἐχρήσαντο αὐτῇ, ἵνα εἰσέλθωσιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. Le mot σφραγίς (sceau cachet, empreinte) est employé dans ce texte comme synonyme de βάπτισμα, de même qu'ailleurs σφραγίζεσθαι = βαπτίζεσθαι. D'après les membres de phrase que nous avons soulignés, on reconnaîtra aisément le lien étroit qui unit entre elles les idées rendues par les expressions suivantes : « être relevé par l'eau », « recevoir l'empreinte du Fils de Dieu », « porter le nom du Fils de Dieu ». Le trait le plus remarquable est celui par lequel l'auteur représente comme étant morts ceux qui descendent dans les eaux baptismales, d'où ils remontent vivants. Les derniers mots affirment clairement la nécessité du baptême pour entrer dans le royaume de Dieu. Ce dernier point se retrouve en termes non moins clairs dans les écrits connus sous le nom générique de *Clémentines* : Hom. VII, 8 ; XI, **24**, **26** ; Recogn., VI, **9**.

1. Saint Thomas, *Evang. Joan.*, cap. **3**, lect. I, 3.

même personne, à la fois l'unité et la distinction. Le langage employé au v. 13, insinue donc une diversité de principes dans une même personne, la dualité de natures dans l'unité d'hypostase.

La comparaison des versets 17 et 19 soulève la terrible question de la volonté divine par rapport au salut des hommes. Si l'on voulait apprécier moralement la valeur de ces deux textes, on serait amené à conclure que les assertions se contrebalancent et se neutralisent, mais ce serait admettre implicitement qu'elles sont en opposition. La question appelle une solution non pas morale, mais dogmatique. Or, il est théologiquement certain que Dieu veut sauver tous les hommes (I Tim. 2, 4). C'est ici le cas de distinguer entre la volonté de Dieu « antécédente » et la volonté de Dieu « conséquente ». A la première seulement appartient l'intention salutaire universelle. La volonté salutaire, en tant que conséquente, ne regarde que les élus. La base de cette distinction est dans l'usage que l'homme fait de sa volonté libre. Dieu veut sauver tous les hommes, mais d'un vouloir conditionnel, antérieurement à la prévision de nos actes et de notre état final ; postérieurement à cette connaissance, Dieu veut, d'une volonté absolue, sauver les uns, réprouver les autres, selon qu'il voit les uns mourir justifiés et les autres impénitents. Si nous essayons d'interpréter notre texte à la lumière de ces considérations théologiques, nous reconnaissons au v. 17 la volonté antécédente par laquelle Dieu veut sincèrement et effectivement sauver tous les hommes, mais dont l'efficacité est simplement conditionnelle ; au v. 19, nous découvrons la volonté divine conséquente absolue, et le v. 18 nous indique admirablement le terme moyen de la distinction, qui est dans les dispositions subjectives de chaque homme en particulier. D'après notre interprétation, l'ordre des idées est le suivant : *a*) L'Incarnation du Verbe, cause objectivement universelle du salut, v. 17 ; — *b*) la foi (active), condition subjective, v. 18 ; — *c*) résultat définitif, la plupart des hommes sont réprouvés, v. 19. Il faudrait pourtant se garder de prendre ce dernier verset comme texte d'un sermon sur le « petit nombre des élus ». Rappelons-nous que, dans les Évang. en général et ici en particulier, l'enseignement théologique est basé sur l'histoire. La réprobation mentionnée au v. 19 vise les Juifs du temps de Jésus qui, en effet, se montrèrent pour la plupart réfractaires à la doctrine du Sauveur.

§ VII. *Dernier témoignage de Jean-Baptiste.*

3, 22-36.

22 Après cela, Jésus alla dans le pays de Judée avec ses dis-
ciples ; il s'y arrêta avec eux, et il baptisait. 23 Or, Jean baptisait
aussi à Aïnon, près de Salim, parce qu'il y avait là beaucoup
d'eau ; on y allait et on se faisait baptiser. 24 Car Jean n'avait
pas encore été mis en prison. 25 Or, il s'éleva une dispute entre
certains disciples de Jean et un Juif* au sujet de la purification.
26 Et ils allèrent trouver Jean, et lui dirent : « Maître, celui qui
était avec toi au delà du Jourdain, auquel tu as rendu témoi-
gnage, voilà qu'il baptise, lui aussi, et tout le monde va à lui. »
27 Jean répondit et dit : « Personne ne peut rien s'arroger qui ne
lui soit donné du ciel. 28 Vous-mêmes, vous m'êtes* témoins que
j'ai dit : Je ne suis point le Christ, mais je suis envoyé devant
lui. 29 Celui qui a l'épouse est l'époux, et l'ami de l'époux, qui
se tient là et qui l'entend, se réjouit à la voix de l'époux ; or,
c'est cette joie qui s'accomplit en moi. 30 Il faut que lui grandisse
et que moi je diminue. 31 Celui qui vient d'en haut est au-dessus
de tous. Celui qui est de la terre * est de la terre et parle comme
étant de la terre ; celui qui vient du ciel est au-dessus de tous *.
32 Et il témoigne de ce qu'il a vu et entendu, et personne n'accepte
son témoignage. 33 Celui qui accepte son témoignage atteste que
Dieu est véridique. 34 Car celui que Dieu a envoyé parle le lan-
gage de Dieu, car Dieu* ne donne pas l'esprit avec mesure.
35 Le Père aime le Fils, et il a mis toutes choses dans sa main.
36 Celui qui croit au Fils a la vie éternelle ; celui qui ne croit
pas au Fils ne verra point la vie, mais la colère de Dieu reste
sur lui.

25. א, ainsi que It. et Syr. cur., ont Ἰουδαίων.

28. Bon nombre de mss. omettent μοι.

31. א ἐπὶ τῆς γῆς ; D ἀπὸ τῆς γῆς. — א D et Syr. cur. omettent ἐπάνω πάντων ἐστίν la seconde fois.

34. Les meilleurs mss. omettent ὁ θεός, mais il est évident que ce terme, exprimé ou sous-entendu, est le sujet de la proposition.

Un nouveau témoignage de Jean-Baptiste fait le fond de ce récit. Mais on est frappé surtout des circonstances qui amènent ce témoignage, et que l'auteur expose dans les cinq premiers versets (22-26). La succession chronologique n'est que vaguement indiquée par la formule de transition *après cela*. La notice topographique, *la terre de Judée*, s'entend par opposition à la ville de Jérusalem. Jésus, se trouvant dans la capitale, était dans la Judée; maintenant il quitte la métropole et se rend dans les campagnes avoisinantes. La construction de la phrase a, dans le texte grec, une importance capitale. Le verbe au singulier avec un double sujet est une anomalie en latin ou en français; en grec, ce genre d'accord est parfaitement régulier : ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ. Dans cette proposition, le verbe s'accorde avec le sujet principal, tout en se rapportant à la fois à Jésus et aux apôtres; à la fin du verset, le rapport change et l'accord reste le même, ἐβάπτιζεν. Cela explique en partie la difficulté que soulève l'assertion en apparence contraire du chap. 4, 2. L'action de baptiser, qui, grammaticalement, est attribuée à Jésus seul, appartient, en réalité, aux disciples. Au v. 23, nous rencontrons deux données topographiques d'une rare précision mais dont l'identification est aujourd'hui à peu près impossible. Ainon (Αἰνών) est un mot d'origine araméenne, plur. de *aïn*, source. On peut admettre comme certain que cette localité était située à l'ouest du Jourdain. En effet, l'endroit où a eu lieu la première entrevue entre Jésus et Jean est désigné plus bas (26) comme étant au delà du Jourdain. Or, c'est sur la rive orientale du fleuve que Jean-Baptiste exerçait d'abord son ministère (1, 28). C'est donc à l'ouest du Jourdain qu'il faut placer Ainon. D'après une tradition représentée par Eusèbe et s. Jérôme, Ainon se trouverait à huit milles au sud de Scythopolis (Beisan). Précisément dans ces parages il y a des sources abondantes (El-Fatour, Ed-Deir, El-Beda), non loin d'une localité appelée Tell-es-Sarem, qu'il serait facile d'identifier avec Salim. Le site que la carte mosaïque de Mâdaba assigne à Ainon paraît être conforme à cette topographie[1].

Comme son nom l'indique, ce lieu était remarquable par l'abondance de ses sources, et c'est pour cela que le Précurseur s'y était fixé. Nous concluons de là qu'il était à une distance assez considérable du fleuve ;

1. Cf. *Rev. bibl.*, IV, p. 506 ss. et VI, p. 165.

autrement Jean aurait de préférence administré le baptême dans les eaux du Jourdain. Tous ces détails ont un cachet personnel; celui qui les donne parle *de visu*. La circonstance historique rapportée incidemment au v. 24. provoque la même réflexion. Au moment où se produit l'incident qui va suivre, l'incarcération de Jean n'a pas encore eu lieu, mais elle est imminente. Loin de contredire les Synopt., cette remarque prouve que l'auteur du IVe Évang. a eu présent à l'esprit le récit de Mt. 4, 12-17; Mc. 1, 14-15; Lc. 4, 14-15, et qu'il a voulu prévenir un malentendu. Une contestation s'élève entre plusieurs disciples de Jean et des *Juifs* ou plutôt, d'après une leçon qui a chance d'être plus ancienne, avec un certain juif, μετὰ Ἰουδαίου. Le texte est incertain; aussi a-t-il tenté l'ingéniosité des critiques. On a conjecturé que la rédaction primitive omettait la mention des Juifs et parlait seulement des disciples de Jésus en opposition avec ceux de Jean, et qu'au lieu de μετὰ Ἰουδαίου ou Ἰουδαίων, l'original portait μετὰ τῶν Ἰησοῦ [1] ou τοῦ Ἰησοῦ [2]. A ne considérer que les termes qu'elle met directement en cause, cette hypothèse est assez vraisemblable. Mais l'expression qu'emploie l'évangéliste à propos du baptême, καθαρισμός, milite puissamment en faveur de la leçon canonique. Elle ne se trouve qu'une autre fois dans tout le livre, 2, 6, où elle sert à désigner les lotions ou ablutions pratiquées par les Juifs [3]. Il est vrai que la *purification*, dans le verset qui nous occupe, doit s'entendre de l'effet du baptême, plutôt que du rite baptismal. Mais il n'est pas moins vrai que l'emploi de ce mot est intimement lié au souvenir d'une coutume *juive*.

Le v. 26 expose le motif de la discussion : depuis que Jésus s'était adjoint des disciples, il y avait deux écoles et, partant, deux baptêmes. Le Précurseur ne s'était pas éclipsé aussitôt à l'avènement du Messie; il poursuivait son ministère. La Providence avait marqué l'heure où il devait disparaître de la scène. La persistance de Jean-Baptiste à exercer son ministère, tandis que Jésus avait commencé le sien, était de nature à faire naître dans les esprits des hésitations et des doutes. Lequel des deux baptêmes devait-on adopter ? C'est ce qui détermine la démarche que les disciples font auprès de leur maître et dans laquelle domine

1. O. Holtzmann.
2. Baldensperger, Loisy.
3. κατὰ τὸν καθαρισμὸν τῶν Ἰουδαίων.

l'esprit d'école. Jean-Baptiste répond en répétant ce qu'il a déjà hautement proclamé ; il rappelle son rôle de précurseur, le caractère préparatoire de sa mission, la supériorité de l'œuvre de Jésus. Aussi n'est-ce pas sans raison que l'on a cru reconnaître dans ce passage une intention polémique de l'évangéliste contre les partisans attardés de Jean-Baptiste [1]. *On ne peut rien prendre*, λαμβάνειν οὐδέν ; littéralement, on ne peut rien s'arroger qui ne vienne du ciel, c'est-à-dire que la Providence assigne à chacun son rôle. Il s'agit, bien entendu, d'un rôle effectif. Si donc Jésus exerce une telle influence, s'il attire à lui tout le monde, c'est qu'évidemment sa prétention n'est pas vaine et que son pouvoir vient de Dieu. *Vous m'êtes témoins* : Jean-Baptiste rappelle à ses disciples les déclarations qu'il a faites en leur présence (1, 20, 23, 26-27, 33-34). Puis, poursuivant la même idée, il se sert, pour exprimer son infériorité, d'une comparaison empruntée aux coutumes juives. Dans une fête nuptiale, le principal personnage, celui qui attire l'attention, c'est l'époux. L'ami intime de l'époux, le paranymphe ou garçon d'honneur, ne vient qu'au second rang ; il reçoit et exécute les ordres du fiancé ; il se réjouit, χαρᾷ χαίρει, pléonasme hébraïque. La formule *à cause de la voix de l'époux*, n'a pas d'autre signification, croyons-nous, que celle qu'elle tire de son opposition à ἀκούων. Dans le repas de noce, c'est le fiancé qui parle, et sa parole fait la joie des invités. A présent, la comparaison est claire : le paranymphe, c'est Jean-Baptiste ; l'époux, c'est J.-C. Quant à voir dans l'épouse le terme d'une autre comparaison, il faut y renoncer. L'idée contenue dans le verset n'est pas précisément l'union des deux époux, mais le rapport de préséance et de dignité entre le fiancé et son ami. Comme le vieillard Siméon (Lc. 2,29-32), le Précurseur n'a plus qu'à disparaître, après avoir assisté à l'avènement de Celui dont il a préparé les voies. Il doit disparaître graduellement, au fur et à mesure que Jésus ira grandissant dans la manifestation de son rôle. Le Messie ne doit pas se substituer brusquement au Précurseur ; il doit prendre sa place peu à peu jusqu'à ce qu'il arrive à l'éclipser. Il n'est donc pas étonnant qu'ils exercent en même temps leur ministère. Il y a en effet dans l'affirmation de Jean-Baptiste une réponse implicite à la question posée plus haut (26).

Le fragment qui suit (31-36) soulève un problème analogue à celui

1. Baldensperger, *Der Prolog*, p. 69.

que nous avons rencontré à propos du colloque entre Jésus et Nicodème. Les enseignements théologiques qui y sont contenus sortent-ils de la bouche du Précurseur ou bien faut-il les mettre au compte de l'évangéliste? Nous croyons que l'on doit appliquer aux paroles de Jean-Baptiste les règles qu'une sage exégèse suggère pour l'interprétation des discours de Jésus : elles sont rapportées dans leur ensemble et quant au sens. Il y a plus. L'évangéliste en fait le point de départ de sa propre doctrine. Le v. 31 nous offre un exemple remarquable de la syntaxe chère à s. Jean; c'est une période à trois membres destinée à mettre en parallèle les personnes et les enseignements de Jésus et de Jean-Baptiste, d'après leur origine respective. Celui qui vient d'en haut, ἄνωθεν; le sens de cette expression est clairement exposé dans le dernier membre du verset, où la même phrase est répétée mot à mot, sauf que l'adverbe ἄνωθεν est remplacé par ἐκ τοῦ οὐρανοῦ [1]; celui donc qui vient du ciel est au-dessus de tous les hommes. *Celui qui est de la terre, est de la terre* : ce n'est pas là une pure tautologie. Dans toutes les langues, le verbe substantif présente des nuances multiples. Ici, il exprime d'abord l'origine, et puis la nature. *Parle comme étant de la terre*, ἐκ τῆς γῆς, la nature est conforme à l'origine et la doctrine à la nature (comp. 1 Jo. 4, 5). Par conséquent, celui qui vient du ciel apporte un enseignement céleste. Il est aisé de voir que 31^c et 32^a constituent un même membre de phrase opposé au membre qui précède immédiatement, 31^b. Il y a gradation plutôt qu'opposition entre la doctrine de Jean et celle de Jésus, de même qu'entre les choses terrestres et les choses célestes du v. 12. Les derniers mots du v. 31, *au-dessus de tout*, font l'effet d'une redite inutile. Aussi, certains témoins les omettent, en supprimant τοῦτο devant μαρτυρεῖ du verset qui suit. « Celui qui vient du ciel rend témoignage de ce qu'il a vu et entendu. » Pour l'interprétation du membre de phrase ce *qu'il a vu et entendu*, on n'a qu'à se reporter à 1, 18. Entre 32^b et 33 il y a la même relation que nous avons remarquée entre 10-11 et 12 du ch. 1, d'où il résulte que οὐδείς ne doit pas être entendu rigoureusement. Celui qui reçoit la doctrine de Jésus la scelle, ἐσφράγισεν (σφραγίζω, de σφραγίς, signe), se constitue le signe visible de sa vérité. Dans la deuxième moitié du v. 34, plusieurs manuscrits omettent le sujet ὁ θεός. Mais il est clair

1. V. *supra*, p. 181 s.

que ce sujet, exprimé ou sous-entendu, est dans l'esprit du rédacteur. Il en est de même du complément : celui auquel Dieu donne l'esprit sans mesure, c'est son Envoyé, son Fils. S. Aphraate et s. Ephrem se conforment à la pensée de l'évangéliste, lorsqu'ils rapportent ce texte en ajoutant les mots « à son Fils ».

Celui qui est envoyé de Dieu, celui qui vient du ciel, parle un langage divin ; tout ce qu'il dit est divin, car la parole de Dieu, c'est sa parole propre, à la différence des prophètes, par lesquels Dieu se communique parfois aux hommes, mais dont toutes les paroles ne sont pas divines. La prophétie est un don gratuit que l'on reçoit dans une plus ou moins grande mesure. En Jésus, l'Esprit de Dieu réside tout entier par nature[1]. La puissance de Jésus procède du Père céleste, non par voie de délégation, mais par voie de génération ; aussi, elle ne connaît pas de bornes (Mt. **11**, 27 ; Lc. **10**, 22). Le pouvoir du Fils de Dieu concernant l'humanité est un pouvoir salutaire, mais il n'est efficace qu'à la condition d'être accepté. Ceux qui méconnaissent le Messie n'auront pas la vie éternelle, ils sont exclus de la participation à la vie divine et demeurent à l'état d'enfants de colère (Eph. **2**, 3).

On peut se demander pourquoi Jean-Baptiste a continué à baptiser après que Jésus avait commencé son ministère, et pourquoi la succession entre le Précurseur et le Messie s'opère lentement et par degrés. C'est que, si Jean-Baptiste avait disparu immédiatement de la scène après que le Sauveur eut inauguré sa vie publique en recevant le baptême de sa main, l'importance de son rôle aurait provoqué dans l'esprit des Juifs des jugements extrêmes : pour les uns, le baptême conféré à Jésus eût été comme une délégation de pouvoirs ; Jean-Baptiste aurait renoncé au ministère aussitôt après avoir trouvé un disciple digne de l'exercer pour lui ; les autres, au contraire, auraient vu dans cette abstention une réprobation formelle : Jean-Baptiste se convertissant à la doctrine de Jésus, aurait abjuré une erreur pour embrasser la vérité. Or, le Précurseur et le Messie, loin d'être opposés l'un à l'autre, s'expliquent et se complètent ; ils sont entre eux non comme le jour et la nuit, mais comme le soleil et l'aurore ; à mesure que l'un s'élève, l'autre disparaît : *il faut que lui grandisse et que moi je diminue*. Telle est la principale raison donnée par s. Thomas[2] ; elle trouve son application dans le problème d'ordre plus général relatif au rapport qui existe entre

1. Cf. Maldonat, *Comment. in Joan.*, cap. **3**, n° 114 et 115.
2. *Evang. Joan.*, cap. III, lect. **4**, 2.

la Loi ancienne et la Loi nouvelle. Bien que la distinction dogmatique entre l'A. et le N. T. soit des plus tranchées, néanmoins le passage historique de l'un à l'autre s'est fait par une transition progressive. La question, comme on le voit, se résout d'une manière assez simple, tant qu'on la considère à un point de vue historique et, pour ainsi parler, objectif. Mais elle offre un caractère un peu plus délicat au point de vue psychologique, dans la personne de Jean-Baptiste. Comment se fait-il que le Précurseur continue à prêcher et à baptiser après avoir rendu un témoignage solennel à Jésus et avoir proclamé son rôle messianique? Le Messie une fois reconnu, pourquoi ne s'est-il pas mis au nombre de ses disciples, au lieu de poursuivre son ministère indépendamment de lui? C'est que, dans l'esprit de Jean-Baptiste, le rôle du Messie est, sous un certain rapport, subordonné à celui du Précurseur; tant que Jésus n'a pas manifesté avec évidence sa mission divine, il croit devoir continuer à prêcher la pénitence et à administrer le baptême de l'eau.

Ceci nous amène à traiter une autre question : de quelle nature était le baptême que le Sauveur administrait en concurrence avec celui de Jean? Était-ce un baptême préparatoire, comme celui du Précurseur, ou le baptême sacramentel? Les interprètes ne sont pas d'accord sur ce point. Les uns prétendent que le baptême chrétien n'a pas pu être institué avant que l'œuvre de la rédemption fût accomplie, et font observer que le Sauveur ne donne aux apôtres l'ordre de baptiser qu'après sa résurrection (Mt. 28, 19). Les autres soutiennent avec plus de raison que le Christ n'a pas pu conférer un baptême autre que le baptême spirituel. Cette seconde opinion est en conformité parfaite avec l'enseignement de l'évangéliste, d'après lequel il existe entre les deux baptêmes, celui de Jean et celui de Jésus, une différence des plus tranchées (**1**, 33 : **3**, 5). Telle est notamment l'opinion de s. Augustin et de s. Thomas. D'après celui-ci, le sacrement du baptême fut institué au moment où Jésus lui-même fut baptisé, et le texte de Mt. doit s'entendre non de l'institution, mais de la promulgation : « Tunc videtur aliquod sacramentum institui, quando accipit virtutem producendi suum effectum; hanc autem virtutem accepit baptismus, quando Christus est baptizatus; unde tunc vere baptismus institutus fuit, quantum ad ipsum sacramentum : sed necessitas utendi hoc sacramento indicta fuit hominibus post passionem et resurrectionem. » *Summ. theol.*, p. III[a], q. **66**, a. 2, *in corp.* « Ante passionem suam baptismum institutum non posuit sub præcepto; sed voluit ad ejus exercitium homines assuefieri... Post passionem vero et resurrectionem non solum Judæis, sed etiam Gentilibus sub præcepto necessitatem baptismi imposuit, dicens : euntes docete omnes gentes. » *Ibid.*, *ad 2*[m].

---

§ VIII. *Jésus chez les Samaritains.*

1° 4, 1-26.

[1] Lors donc que le Seigneur* eut appris que les Pharisiens
avaient ouï dire que Jésus faisait et baptisait plus de disciples que
Jean, — [2] bien que ce ne fût pas Jésus lui-même qui baptisât, mais
ses disciples, — [3] il quitta la Judée et retourna en Galilée. [4] Or, il
fallait qu'il traversât la Samarie. [5] Il arriva donc à une ville appelée
Sichar*, voisine du champ que Jacob donna à son fils Joseph.
[6] Or, c'est là que se trouvait le puits de Jacob. Jésus donc, fatigué
du voyage, s'assit ainsi au bord du puits; c'était environ la sixième
heure. [7] Survient une femme de Samarie pour puiser de l'eau.
Jésus lui dit : « Donne-moi à boire. » [8] Car ses disciples s'en étaient
allés à la ville pour acheter des vivres. [9] La femme de Samarie
lui répondit donc : « Comment toi, qui es juif, me demandes-tu à
boire, à moi, qui suis une femme samaritaine? Car il n'y a pas
de rapports entre Juifs et Samaritains*. » [10] Jésus répondit et lui
dit : « Si tu savais le don de Dieu et celui qui te dit : donne-moi
à boire, tu l'aurais prié toi-même, et il t'aurait donné de l'eau
vive. » [11] La femme lui dit : « Seigneur, tu n'as pas de seau, et
l'eau du puits est profonde; d'où prends-tu donc l'eau vive?
[12] Es-tu plus grand que notre père Jacob qui nous donna ce puits,
et qui y a bu, lui, ses fils et ses bestiaux? » [13] Jésus répondit et lui
dit : « Quiconque boit de cette eau aura soif encore; [14] mais celui
qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus soif à jamais,
mais l'eau que je lui donnerai deviendra en lui une source d'eau
jaillissant en la vie éternelle. » [15] La femme lui dit : « Seigneur
donne-moi cette eau, afin que je n'aie plus soif et que je ne vienne
plus ici pour puiser. » [16] Jésus lui dit : « Va, appelle ton mari, et
viens ici. » [17] La femme répondit et lui dit : « Je n'ai pas de
mari. » Jésus lui dit : « Tu as bien dit : Je n'ai pas de mari;

1. א D, It., Syr. ὁ Ἰησοῦς.
5. Syr. sin. lit *Sichem*, au lieu de *Sichar*.
9. Ce dernier membre de phrase est omis tout entier dans א.

[18]car tu as eu cinq maris, et celui que tu as maintenant n'est pas
ton mari; en cela tu as dit vrai. » [19] La femme lui dit : « Seigneur,
je vois que tu es prophète. [20]Nos pères ont adoré sur cette mon-
tagne, et vous dites, vous, que c'est à Jérusalem qu'est le lieu où
il faut adorer. » [21] Jésus lui dit : « Femme, crois-moi : le moment
vient, où ce ne sera plus sur cette montagne ni à Jérusalem que
vous adorerez le Père. [22] Vous adorez ce que vous ne connaissez
pas; nous, nous adorons ce que nous connaissons, parce que le
salut vient des Juifs. [23] Mais le moment vient, et il est déjà venu,
où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité;
car le Père réclame de tels adorateurs. [24] Dieu est esprit, et ceux
qui l'adorent doivent l'adorer en esprit et en vérité. » [25] La femme
lui dit : « Je sais que le Messie doit venir, celui qu'on appelle
le Christ; quand celui-là viendra, il nous fera connaître toutes
choses ». [26]Jésus lui dit : « Je le suis, moi qui te parle. »

Les quatre premiers versets servent de préambule au récit qui va suivre. Jésus quitte la Judée pour se rendre en Galilée. L'hostilité des Pharisiens est le motif de son départ. Avant d'aller plus loin, nous devons expliquer la parenthèse du v. 2. Disons d'abord que cette phrase n'est pas une rétractation, mais une explication de ce qui est affirmé précédemment : *quoique Jésus lui-même* (Ἰησοῦς αὐτός) *ne baptise pas*. On peut voir dans cette phrase une réflexion de seconde main. S'il est dit à plusieurs reprises que Jésus baptisait, c'est pour distinguer son baptême de celui de Jean. En réalité le Sauveur ne conférait pas le baptême par lui-même, mais par ses disciples. D'après une tradition fort ancienne, s. Pierre seul eut l'insigne honneur de recevoir ce sacrement des mains de Jésus. Moschus, dans son *Pré spirituel* (ch. **176**, *fin.*), reproduit le témoignage de Clément d'Alex. qui se trouvait au livre V des *Hypotyposes*, et d'après lequel le baptême aurait été conféré par le Christ à Pierre, et se serait transmis de Pierre à André, d'André à Jacques et à Jean, et ainsi de suite[1]. Le baptême dont parle l'évangéliste est le sacrement de la loi nouvelle, le baptême *dans l'esprit*.

1. Ὁ Χριστὸς λέγεται Πέτρον μόνον βεβαπτικέναι, Πέτρος δὲ Ἀνδρέαν, Ἀνδρέας Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην, ἐκεῖνοι δὲ τοὺς λοιπούς. Sur le baptême des apôtres, cf. Tertullien, *De Baptismo*, **12**; S. Pacien, Ep. III, 10; Euthymius, *In Joan.*, **3**, 5; Nicéphore, *Hist.*, II, **3**, *init.*; S. Thomas, *In. Ev. Jo.*, cap. IV, lect. **1**, 2.

Le voyage de Jésus de Judée en Galilée est le même qui se trouve mentionné Mt. 4, 12 et Mc. 1, 14. Or, les deux premiers Évang. le placent après l'incarcération de Jean-Baptiste. Il faut donc admettre que dans le IVe Évang. entre le chap. 3, qui se termine par le discours du Précurseur et le chap. 4, qui débute par la mention du voyage de Jésus, il y a une lacune. C'est que, comme l'explique fort bien Maldonat, l'écrivain sacré suit un ordre logique autant que chronologique[1]; il nous représente le Sauveur en butte à la jalousie à la fois des disciples de Jean et des Pharisiens, de sorte que les chap. 3 et 4 sont intimement liés au point de vue des idées, bien que les événements qui s'y trouvent rapportés soient séparés par une distance chronologique relativement considérable. Pour aller de Judée en Galilée, les Juifs passaient de préférence par la Pérée et évitaient de traverser la Samarie, à cause de l'antipathie qui régnait entre Juifs et Samaritains. La nécessité exprimée par le mot ἔδει du v. 4 n'est que relative, mais elle explique suffisamment la présence du Sauveur au milieu d'un peuple étranger à la maison d'Israël (Mt. 10, 5-6). Les versets 5 et 6 constituent les préliminaires du récit et servent à déterminer le lieu de la scène; les notions topographiques se précisent graduellement : la Samarie, la ville de Sichar, le champ de Joseph, le puits de Jacob. Le royaume de Samarie ou d'Ephraïm tire son origine du schisme des dix tribus, qui se produisit à la mort de Salomon (I Reg. 12). Les Samaritains étaient donc primitivement de sang israélite. Mais, lors des invasions assyriennes, ils subirent le système de la colonisation violente des conquérants ninivites; bon nombre d'entre eux furent transportés au delà de l'Euphrate, tandis que des populations babyloniennes venaient les remplacer (II Reg. 17, 23-24). Il est fort probable que cette confusion de races eut son contre-coup dans la religion et dans le culte. Malgré la séparation politique des deux royaumes, il semble que l'inimitié entre Samarie et Juda ne date que du retour de la captivité. Elle fut la conséquence de cet esprit concentré, exclusif, que les Israélites contractèrent pendant l'exil et qui présida à l'œuvre de la

1. Sed nimirum Evangelista non temporis consequentiam, sed rerum similitudinem secutus est. Erant autem res similes discipulorum Joannis aemulatio et Pharisaeorum invidia ; ideò cum de illa locutus fuisset, de hac loqui cœpit, narrareque, quid ex ea consecutum fuerit... *Comm. in Joan.*, cap. 4, n° 1.

restauration. Lorsqu'en 535, Zorobabel prend en main la reconstruction du temple, nous voyons les Samaritains offrir leur concours; mais le chef de la communauté juive les repousse et les traite en ennemis (Esdr. 4, 1-5). Dès lors, ce fut entre Juifs et Samaritains une guerre ouverte. Cependant le schisme religieux n'était pas consommé. Les Samaritains, qui prétendaient observer la Loi, n'avaient ni temple, ni sacerdoce régulier Jérusalem était toujours le centre unique du culte officiel. Vers 430-425, une circonstance inattendue vint changer la situation religieuse et consommer le schisme. Un des petits-fils du grand prêtre Eliasib, Manassé, refusa de se conformer aux injonctions de Néhémie et de renvoyer sa femme, qui était d'origine étrangère. Néhémie le chassa de la communauté (Neh. 13, 28-30). Il se réfugia auprès des Samaritains, avec lesquels il était déjà en rapport par son beau-père Sanaballat; il exerça au milieu d'eux la souveraine sacrificature et fonda le sanctuaire de Garizim [1]. A partir de ce moment, la population samaritaine eut un point de concentration; elle se transporta de Samarie à Sichem, aujourd'hui Naplouse, entre les monts Ebal et Garizim, où elle se constitua en une communauté fermée, dont il reste encore aujourd'hui un faible noyau [2]. A cette contrée se rattachaient les plus précieux souvenirs de l'âge patriarcal [3]. Il n'est fait aucune mention dans l'A. T. d'une ville du nom de Sichar. Le Talmud mentionne une fontaine de ce nom. Eusèbe, reproduit par s. Jérôme, parle de Sichar et de Sichem comme de deux localités distinctes. Il est probable néanmoins que le lieu appelé Συχάρ n'est autre chose que l'ancienne Sichem. D'où provient le changement d'orthographe? Est-il dû à une faute de transcription, ou bien est-il intentionnel de la part de l'écrivain? Il est assez vraisemblable que l'évangéliste emploie ici le sobriquet, par lequel les Juifs perpétuaient le reproche adressé autrefois

1. Cf. Josèphe, *Antiquités*, XI, chap. 7 et 8. Tout en retenant dans leur ensemble les détails de son récit, il faut remarquer que l'historien juif confond les noms des grands prêtres et, par suite, brouille les dates. Pour la chronologie de la Restauration juive, nous adoptons le système savamment établi et défendu par M. Van Hoonacker, *Nouvelles études sur la restauration juive après l'exil de Babylone*.

2. Vers le milieu du XII[e] siècle, Benjamin de Tudèle ne trouva à Sichem qu'une centaine d'habitants dont il décrit l'origine et les coutumes dans son *Itinerarium* latinum factum Aria Montano, Antverpiæ, Plantin, 1625, p. 38-41.

3. Cf. Fouard, *Vie de Jésus*, liv. III, chap. 3.

par Isaïe aux habitants d'Ephraïm (Is. **28**, 1-7) en changeant Sichem en Sichar (hébr. chikkor = ebriosus). *Voisine du champ que Jacob donna à son fils Joseph.* Cette notice nous renvoie à la bénédiction de Jacob, Gen. **48**, 22, où le patriarche dit à son fils : « Do tibi *partem unam* extra fratres tuos. » Le mot que la Vulgate traduit par « partem » est équivoque en hebreu (שכם אחד); il peut être considéré comme un nom commun, et alors la traduction de la Vulgate est justifiée; on peut aussi le prendre pour un nom propre et, dans ce cas, il désigne une localité et se rend par « Sichimam insignem ». Cette dernière interprétation a été adoptée par les Sept. : ἐγὼ δὲ δίδωμί σοι Σίκιμα ἐξαίρετον. Il est à peu près impossible de la concilier avec le passage évangélique dont nous nous occupons. L'évangéliste en effet considère le domaine attribué à Joseph par Jacob comme occupant un emplacement distinct de la ville. Or, cette distinction n'existerait pas, si le patriarche avait dit à son fils : je te donne Sichem. Voici en outre, en faveur de l'interprétation contraire, un argument qui nous paraît décisif : la part supplémentaire qu'il attribue à Joseph, Jacob se glorifie de l'avoir conquise par la force sur les Amorrhéens. Or, la ville de Sichem fut conquise non par Jacob, mais par ses fils, Siméon et Lévi. Bien plus, cette conquête se fit, non seulement à l'insu du patriarche, mais contre sa volonté. La cruauté des vainqueurs fut blâmée sévèrement par Jacob (Gen. **34**, 30) et attira sur eux la malédiction paternelle (Gen. **49**, 5-7)[1]. On est d'accord pour identifier la « fontaine de Jacob » avec un puits actuellement desséché qui porte encore aujourd'hui le nom du patriarche. Et, en effet, c'est d'un puits qu'il est question comme on le voit par le v. 11. On était au milieu du jour. Telles sont les circonstances du dialogue dans lequel Jésus se révèle à la Samaritaine (7-26). La conversation s'engage d'une manière simple et naturelle; de part et d'autre, le langage est d'abord parfaitement clair. Le v. 8 rompt la suite de la conversation. La version syr. sin. le place avant le v. 7. Cette disposition paraît être conforme à l'état primitif du texte. Il

1. Le texte de la Genèse **33**, 18-20, n'a rien à faire ici. Nous apprenons, il est vrai, par le livre de Josué **24**, 32, que Joseph fut enseveli aux environs de Sichem, dans un champ acquis par Jacob au prix de cent agneaux. Mais on ne peut identifier ce champ avec la portion de territoire dont il est parlé Gen. **48**, 22 et qui avait été acquise « gladio et arcu ». Cf. Maldonat, *Comment. in Joan.*, cap. **4**, n° 9.

faut remarquer que la deuxième partie du v. 9 contient une réflexion de l'évangéliste; c'est une sorte de parenthèse explicative. Malgré l'omission du Codex cant., il est à croire que cette phrase faisait partie du texte primitif; elle est rédigée en vue de lecteurs étrangers aux choses de la Palestine et à l'histoire des Juifs, et sert à faire comprendre l'attitude et le langage de la femme de Samarie. Le colloque engagé, le Sauveur ne tarde pas à s'élever à des considérations de l'ordre surnaturel. De l'eau matérielle, il passe à l'eau mystique, au don de Dieu. Le don de Dieu, c'est la faveur insigne accordée en ce jour à la Samaritaine, c'est la rencontre du Messie. L'eau vive, c'est, au sens propre, l'eau qui sort de terre et qui coule à la surface du sol, par opposition à l'eau dormante des puits; au sens figuré, qui est ici le sens littéral, elle représente la grâce divine qui est non seulement vive, mais vivifiante (comp. Apoc. **21**, 6). La réponse de la Samaritaine n'est pas sans analogie avec celle de Nicodème (**3**, 4), mais elle part d'un cœur mieux préparé. L'équivoque ici s'explique facilement, pourvu que l'on n'insiste pas trop sur l'opposition entre l'eau du puits et l'eau vive dont parle Jésus[1]. D'ailleurs, voici que l'opposition s'explique : l'eau du puits de Jacob n'étanche la soif que pour un temps, l'eau que le Maître promet désaltère pour toujours; c'est que celle-là s'épuise par l'usage; celle-ci, au contraire, se renouvelle incessamment; celui qui en boit s'en assimile la source; l'une procure au corps un soulagement transitoire, l'autre apporte à l'âme le refrigerium dès ici-bas et jusque dans l'éternité. L'expression qui termine la répartie du Sauveur, *en la vie éternelle*, devrait ouvrir les yeux à la Samaritaine. Cependant le v. 15 prouve que l'équivoque n'est pas entièrement dissipée. Mais il faut remarquer que l'attitude de la femme du peuple est tout autre que celle du docte pharisien (**3**, 9). Au v. 16, nous entrons dans une autre partie de la narration. Jésus manifeste encore une fois son savoir surnaturel et force son interlocutrice à reconnaître sa mission divine : *je*

1. L'inintelligence de la Samaritaine serait aussi difficile à expliquer que celle de Nicodème, dans le cas où le Sauveur aurait dit : *Je suis* l'eau vive. Tel aurait été le langage du Maître d'après une citation de Petrus Siculus, *Hist. Manich.*, cap. **29** : διότι γέγραπται ἐγώ εἰμι τὸ ὕδωρ τὸ ζῶν (*P. G.* t. CIV, col. 1284). Cette manière de parler est conforme à celle que nous trouvons à plusieurs reprises dans le IV[e] Évang. (**6**, 35; **10**, 7; **11**, 25; **14**, 6; **15**, 1), mais elle ne cadre pas avec l'ensemble du récit.

vois que tu es prophète, ou *un prophète* (προφήτης, sans article). Le v. 18 semble bien avoir une portée allégorique. Il se peut très bien que, dans l'esprit de l'évangéliste, les cinq époux représentent les cinq groupes d'immigrants, que les conquérants assyriens firent venir en Samarie pour remplacer les Israélites déportés à Babylone (II Reg. **17**, 24; Josèphe, *Ant. jud.*, IX, **14**, 3), tandis que le mari illégitime n'est autre que Iahvé. Au temps de Jésus, en effet, l'alliance régulière entre le Dieu d'Israël et le peuple de Samarie était depuis longtemps rompue[1].

Venons au passage capital de cet entretien célèbre (20-26). La vue d'un prophète venant de Judée éveille des inquiétudes dans l'esprit de la Samaritaine. L'inimitié qui séparait Ephraïm de Juda (9b) trouvait un aliment continuel dans la rivalité des sanctuaires. Au temps du Sauveur, le temple de Garizim n'existait déjà plus. Il avait été détruit par les Juifs plus d'un siècle auparavant. Nous avons dit plus haut dans quelles circonstances ce temple fut construit. Il paraît que le choix de l'emplacement avait été déterminé par le texte du Deut. **27**, 1-8, où Dieu ordonne de lui dresser un autel. Mais, dans le passage deutéronomique, c'est Ebal qui est désigné; des raisons de commodité poussèrent les Samaritains à donner la préférence à Garizim[2]. Il convient de distinguer, au v. 20, la question posée implicitement par la Samaritaine du motif qui la provoque. La question de savoir quel est le vrai lieu du culte n'a sa raison d'être qu'à la condition de supposer admise l'unité de sanctuaire. Aussi, le Sauveur commence-t-il par écarter le motif de la question, en déclarant qu'il n'y a plus de lieu exclusivement privilégié pour l'adoration de Dieu. Le temps vient (ἔρχεται) où la rivalité doit finir, le culte légal cessera et on n'aura plus à se demander quel est le lieu où on doit le pratiquer. On constate aisément qu'il y a un lien logique très étroit entre les versets 21 et 23. Ces deux versets forment une même période et contiennent le développement d'une même idée, de sorte que le v. 22 rompt la suite du discours. D'un autre côté, ce même v. 22 se relie tout naturellement au v. 20; il contient une réponse directe aux allégations de la Samari-

1. J. Réville, *Le quatrième Évangile, son origine et sa valeur historique*, p. 150.

2. Pour se mettre en règle avec le texte sacré, ils modifièrent le verset du Deut. Le Pentateuque samaritain porte en effet גרזים au lieu de עיבל, Deut. **22**, 4.

taine. Si on le déplace, pour le transporter au commencement du v. 21, en tête de la réponse du Sauveur, après les mots λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς, on obtient un enchaînement d'idées tout à fait satisfaisant. On peut se demander si telle n'aurait pas été la disposition primitive du texte. Mais il faut reconnaître que tous les témoins s'accordent en faveur de la disposition actuelle. Si l'on admettait qu'une perturbation a pu avoir lieu, il faudrait la faire remonter à une époque très ancienne et encore, dans ce cas, y aurait-il lieu de s'étonner qu'il n'eût subsisté aucun indice de l'état originel du texte. La décision du Sauveur est favorable aux Juifs et au temple de Jérusalem (20). Sous le rapport des pratiques extérieures et de l'exercice matériel, le culte était approximativement le même en Samarie et en Judée; dans les deux endroits, il avait une même base générale, la Loi, un même objet, Iahvé, Dieu unique. Mais il était plus ou moins éclairé dans l'esprit de ceux qui le pratiquaient. Le canon des Écritures se réduisait pour les Samaritains aux cinq livres de la Loi. Or, il est incontestable que la théologie d'Israël, surtout en ce qui concerne l'idée messianique, a reçu des prophètes un développement remarquable. Les Samaritains étaient séparés du Messie qu'ils attendaient par toute la distance qui sépare, dans la Bible, le Pentateuque du N. T. A cette considération s'en ajoute une seconde : il est grandement probable que le culte mosaïque ne s'était pas conservé pur en Samarie, et qu'en donnant asile aux colonies chaldéennes, Ephraïm avait reçu l'empreinte du paganisme oriental[1]. Malgré une identité fondamentale, le temple de Jérusalem avait donc une supériorité incontestable sur celui de Garizim. D'ailleurs, c'est de Juda que doit venir le salut d'Israël; c'est un adage accepté de tous, comme étant proclamé en maints endroits de l'Écriture (Gen. **49**, 10; Is. **2**, 3; Mich. **5**, 1). Après cette digression, l'idée énon-

1. Cette considération pourrait peut-être donner la clé du problème relatif à l'origine de la secte judéo-chrétienne des Ébionites. D'après les descriptions des Pères de l'Église, cette hérésie offre un singulier mélange de mosaïsme et de paganisme; elle reflète notamment les croyances propres aux peuples iraniens. Or, tous les écrivains ecclésiastiques qui traitent des Ébionites s'accordent à dire qu'ils n'avaient que le Pentateuque en fait de littérature sacrée. Plusieurs même leur attribuent positivement une origine samaritaine. S. Epiphane, *Hær.* XXX. Dès lors, on peut avancer comme plausible l'opinion qui verrait dans les Ébionites des Samaritains imparfaitement convertis au christianisme.

cée au v. 21 se poursuit et s'explique. La notion de temps se précise : *c'est maintenant*. Le culte nouveau dont Jésus a fait entrevoir l'inauguration comme prochaine a déjà commencé. Le verbe qui suit, bien qu'étant mis au futur, ne détruit pas cette signification. Au moment de l'entretien, les fidèles sont encore en petit nombre. Mais l'ère nouvelle est inaugurée, qui doit durer jusqu'à la fin des siècles, l'ère de l'adoration en esprit et en vérité. L'expression de *vrais adorateurs* doit, pensons-nous, être entendue au sens exclusif; le mot ἀληθινοί conserve sa signification rigoureuse. L'adoration en esprit et en vérité est la condition du vrai culte. Le Sauveur met en opposition la religion mosaïque et la religion chrétienne; ces deux religions ne sauraient exister simultanément ; l'avènement de l'une entraîne la déchéance de l'autre. *En esprit et en vérité* est ici une double manière de rendre la même pensée. La raison du nouveau culte est fondée sur la nature de Dieu. Le terme *il faut adorer*, rapproché du terme *vrais adorateurs*, confirme le sens exclusif que nous avons attribué à ce dernier. *Je sais que le Messie vient*, ἔρχεται (25). Pour la Samaritaine, le Messie est sur le point de paraître. Bien qu'elle ait reconnu dans son interlocuteur un prophète inspiré de Dieu, elle s'en remet à l'autorité du Messie, dont elle attend l'apparition prochaine. Le titre de *Messie* peut sembler étrange dans la bouche d'une samaritaine, si l'on se rappelle que les Samaritains appelaient le sauveur attendu d'un nom particulier, הַתָּהֵב. Mais, outre que cette désignation ne paraît pas avoir une origine fort ancienne, on conçoit aisément que la femme ait employé le mot usité chez les Juifs, en se plaçant au point de vue de son interlocuteur. Il faut se rappeler en outre que l'évangéliste entend reproduire ici l'idée plutôt que le terme qui a été réellement employé dans cette circonstance. V. 26 : *C'est moi qui suis* (*le Messie*).

Comment faut-il entendre le culte « en esprit, et en vérité » dont parle Jésus (21-24)? — Disons d'abord que ce culte est l'antithèse du culte légal. Or, en quoi consistait ce dernier? Il comprenait des fêtes et des sacrifices, comme du reste tous les cultes. Il était célébré en un sanctuaire national unique, qui était à Jérusalem, par une hiérarchie sacerdotale régulièrement organisée; il était adressé à Iahvé, le seul vrai Dieu. L'opposition, que le Sauveur établit entre le culte de l'ancienne alliance et celui de la Loi nouvelle, porte-t-elle sur l'ensemble de ces éléments ou sur quelqu'un d'entre eux en particulier? — On a

coutume de presser beaucoup trop le sens des mots « en esprit et en vérité. » Iahvé était bien le vrai Dieu ; les Hébreux le connaissaient et l'adoraient comme le Dieu unique, créateur et dominateur de l'univers, comme un pur esprit, n'ayant rien de commun avec les idoles des Nations. Pour comprendre le sens précis du passage en question, il faut considérer, croyons-nous, moins les termes de l'antithèse, que la circonstance qui l'amène. Il s'agit de déterminer quel est le vrai lieu du culte. La réponse doit viser l'unité de sanctuaire. Envisagée de la sorte, l'opposition que contiennent les paroles de Jésus se restreint à un point déterminé : désormais, plus de sanctuaire unique, plus de lieu privilégié ; l'exclusivisme de la Loi ancienne doit faire place au culte universel. L'adoration « en esprit et en vérité », c'est l'adoration chez tous les peuples et en tout lieu, celle qu'avait annoncée le dernier des prophètes : « Du levant au couchant, mon nom sera grand parmi les peuples, et en tout lieu on brûlera l'encens et on offrira en mon nom une oblation pure. Oui, mon nom sera grand parmi les nations, dit l'Éternel. [1] » La réponse de Jésus à la Samaritaine peut être considérée comme la réalisation de ce fameux oracle. Il est vrai que nous y trouvons le mot « adorer », au lieu de « sacrifice ». Mais la réponse doit être conforme à la question posée, et la question porte sur l'adoration, non sur le sacrifice. La condamnation atteint donc directement le lieu du culte, en tant qu'exclusif. Mais, comme le culte mosaïque était indissolublement lié à l'unité de sanctuaire, on peut dire que sa déchéance est ici prononcée. Le culte nouveau aura par conséquent pour premier caractère l'universalité, et cela suffit à justifier l'antithèse. Il pourra, du reste, se manifester par des signes sensibles, avoir ses temples, ses sacrifices, ses cérémonies, ses prêtres ; il pourra et devra avoir son expression extérieure. Ainsi tombe l'argument que semble fournir ce passage en faveur d'une religion purement intérieure et immatérielle [2].

1. Mal. 1, 11.

2. Notre explication n'est pas celle que donnent ordinairement les exégètes. Cependant on la trouve dès le XVIe siècle, chez un commentateur dont on ne fait pas assez de cas aujourd'hui, Maldonat : « Omnium haec opinionum probabilissima est..., ut spiritus corporeo opponatur loco, quo et Judaei et Samaritani Deum concludere videbantur, dum illi non extra Ierosolymam, hi non extra montem illum adorari posse putabant... ut sensus sit, venisse tempus, quo tempore « veri adoratores », neque certo ullo loco, neque legalibus illis ceremoniis, et sacrificiis quae umbrae tantum erant rerum futurarum, Deum adorarent, sed « veritate », i. e. rebus iis, quae per umbras illas significabantur ». *Comm. in Jo.*, cap. 4, n° 61.

2° 4, 27-42.

[27] Là-dessus ses disciples arrivèrent et s'étonnèrent de ce qu'il
parlait à une femme ; cependant, aucun ne dit : que demandes-tu?
ou : pourquoi lui parles-tu ? [28] La femme laissa donc sa cruche,
s'en alla à la ville et dit aux gens : « [29] Venez voir un homme, qui
m'a dit tout ce que j'ai fait ; ne serait-ce point le Christ ? » [30] Ils sor-
tirent de la ville et se rendirent auprès de lui. [31] Cependant, les
disciples le priaient en disant : « Maître, mange. » [32] Mais il leur
dit : « J'ai à manger un aliment que vous ne connaissez pas. » [33] Et
les disciples disaient entre eux : « Quelqu'un lui aurait-il apporté à
manger? » [34] Jésus leur dit : « Ma nourriture, c'est de faire la volonté
de celui qui m'a envoyé et d'accomplir son œuvre. [35] Ne dites-vous
pas qu'il y a encore quatre mois avant que la moisson n'arrive?
Eh bien, je vous dis : levez vos yeux et contemplez la campagne ;
elle est déjà blanche pour la moisson. [36] Le moissonneur reçoit le
salaire et recueille le fruit pour la vie éternelle, afin que le semeur
et le moissonneur se réjouissent ensemble. [37] Car en ceci se vérifie
le proverbe : autre le semeur, autre le moissonneur. [38] Moi, je vous
ai envoyés moissonner ce que vous n'avez pas travaillé ; d'autres
ont travaillé et vous êtes entrés dans leur travail. » [39] Beaucoup
de Samaritains de cette ville crurent en lui, à cause de ce que
disait la femme, qui attestait : « il m'a dit tout ce que j'ai fait. »
[40] Les Samaritains donc, étant venus le trouver, le prièrent de
rester chez eux, et il y resta deux jours. [41] Et un bien plus grand
nombre crurent en lui à cause de ses discours. [42] Et ils disaient
à la femme : « Ce n'est plus à cause de ton récit* que nous
croyons ; car nous avons entendu nous-mêmes et nous savons
qu'il est vraiment le sauveur du monde*. »

42. ℵ D. It. ont τὴν μαρτυρίαν, au lieu de τὴν λαλιάν. — Plusieurs mss., ainsi que les versions it. et syr., ajoutent ὁ Χριστός.

Cette section comprend deux parties principales : conversation de Jésus avec ses disciples (31-38) et relation de son ministère chez les Samaritains (39-42). Les versets 27-30 servent d'exorde aux deux parties du récit. Ce morceau offre un caractère exclusivement historique. Placé

entre deux développements théologiques, celui de l'eau vive et celui de la nourriture surnaturelle, il ne peut avoir sa raison d'être que dans le souci de l'écrivain de reproduire les détails d'une scène à laquelle il semble avoir été mêlé. A propos de la nourriture matérielle qui lui est offerte, Jésus emploie la même méthode qu'il a déjà employée à l'égard de Nicodème et de la Samaritaine. Les circonstances de la vie ordinaire sont pour lui des occasions de développer ses enseignements. Il débute par une assertion destinée à éveiller l'attention en frappant les esprits : « J'ai pour nourriture un aliment qui vous est inconnu » (comp. 3, 3; 4, 10). Comme dans les conversations précédentes, cette sorte d'exorde provoque un malentendu. Jésus a faim et soif de la gloire de son Père; accomplir la volonté de Celui qui l'envoie, remplir la tâche qui lui est confiée : voilà son aliment. Au v. 35, le Sauveur passe à un autre ordre d'idées; mais la forme de l'expression reste la même; elle consiste dans une image empruntée à la nature pour figurer une vérité de l'ordre surnaturelle : on est vers le mois de décembre et les blés sont encore en herbe; un temps considérable s'écoulera avant l'époque de la moisson; c'est du moins ce que l'on doit penser à l'aspect de la campagne. Eh bien! le temps de la récolte est arrivé, les blés sont mûrs et n'attendent plus que la main du moissonneur. Évidemment, l'image est forcée et ne répond que négativement et par antithèse à l'enseignement du Sauveur. Il y a néanmoins un certain rapport entre l'idée vulgaire que suggérait aux disciples le spectacle de la nature et la vérité sublime que le Maître veut leur inculquer; c'est moins une comparaison qu'un artifice oratoire destiné à frapper les esprits. La moisson jaunissante dont parle Jésus, c'est la population samaritaine qui s'avance vers lui; les moissonneurs, ce sont les disciples. Nous ne pensons pas qu'il y ait lieu d'insister sur la portée chronologique du v. 35. L'on a même voulu voir dans cette phrase l'application d'un proverbe, comme si le Sauveur disait aux disciples : « N'avez-vous pas coutume de dire : encore quatre mois et la moisson vient?...[1] » La métaphore se poursuit par l'opposition entre celui qui sème et celui qui récolte (36-37). Le laboureur, après s'être livré aux durs travaux des semailles, ne goûte pas toujours les joies de la récolte et un autre recueille à sa place le fruit de son labeur. Le cas est proverbial (37); il trouve ici son application avec une

1. David Smith, dans l'*Expositor* d'octobre 1902. Cf. *Rev. bibl.*, XII, p. 142.

variante. Il s'agit d'épis mûrs pour la vie éternelle; ceux qui les ont semés ne seront pas frustrés du fruit de leurs efforts; ils seront associés à l'allégresse des moissonneurs. Mais qui sont les semeurs? Si l'on veut interpréter les paroles contenues au v. 38 d'après les circonstances historiques dans lesquelles elles ont été prononcées, ceux qui ont préparé la moisson prochaine ne peuvent être que les prophètes de l'A. T. Et c'est là l'explication donnée par le commun des commentateurs; elle correspond à la lettre du texte. Mais ne pourrait-on pas voir dans le langage du Seigneur une anticipation sur les événements? Le Fils de Dieu est venu sur la terre travailler au champ du Père céleste qu'il a arrosé de sa sueur et de son sang[1]. Il n'a pas assisté à la moisson qu'il avait préparée. Après avoir répandu le bon grain de sa doctrine, il a laissé à ses Apôtres le soin de la récolte. — Le dernier fragment du récit (39-42) ne demande aucune explication. La finale *le Sauveur du monde* est l'équivalent de Messie.

1. Cf. *Hermæ Pastor*, Sim. V, 5.

§ IX. *Le fils de l'officier de Capharnaüm.*

4, 43-54.

[43]Après ces deux jours, il partit de là* en Galilée. [44]Car Jésus
lui-même avait déclaré qu'un prophète n'est pas honoré dans sa
propre patrie. [45]Lors donc qu'il fut arrivé en Galilée, les Gali-
léens l'accueillirent, parce qu'ils avaient vu tout ce qu'il avait
fait à Jérusalem pendant la fête. Car eux aussi étaient allés à la
fête. [46]Il alla donc de nouveau à Cana de Galilée, où il avait changé
l'eau en vin. Et il y avait un officier royal, dont le fils était malade
à Capharnaüm. [47]Ayant appris que Jésus était venu de Judée en
Galilée, il alla le trouver et le pria de descendre et de guérir son
fils; car il était mourant. [48]Jésus lui dit donc : « A moins de
voir des signes et des prodiges, vous ne croirez donc point! »
[49]L'officier lui dit : « Seigneur, descends avant que mon enfant
meure. » [50]Jésus lui dit : « Va, ton fils vit. » Et l'homme crut à
la parole que Jésus lui avait dite, et s'en alla. [51]Déjà comme il
descendait, ses serviteurs allèrent à sa rencontre* et lui annon-
cèrent que son fils vivait. » [52]Comme il leur demandait à quelle
heure il s'était trouvé mieux, ils lui dirent : « Hier, à la septième
heure, la fièvre l'a quitté. » [53]Le père reconnut donc que c'était
l'heure où Jésus lui avait dit : ton fils vit; et il crut, lui et toute
sa famille. [54]Ce fut là un nouveau miracle, le second que Jésus
fit en Galilée, au retour de la Judée.

43. Le T. R. ajoute καὶ ἀπῆλθεν. ℵ B C D, It., Syr. cur., Or. omettent ces mots.

51. ℵ B C D ont ὑπήντησαν. D'autres textes moins importants ont ἀπήντησαν.

Jésus passe en Galilée et s'applique à lui-même le proverbe d'après lequel « nul n'est prophète dans son pays ». Il semble que sa remarque ne répond pas à sa démarche et ne peut pas servir à l'expliquer. Jésus, en effet, était galiléen. Or, l'auteur dit qu'il entre en Galilée (43), car, ajoute-t-il, le Sauveur lui-même déclara dans cette circonstance qu'un prophète n'est pas honoré dans sa patrie (44), et il est dit immédiate-

ment après (45) que les habitants de la Galilée lui firent bon accueil. Nous devons d'abord observer que la conj. γάρ du v. 44 conserve ici sa valeur propre et donne à la phrase un sens explicatif[1]. Cela étant, il y a deux manières d'expliquer la difficulté. La première adoptée par Reuss[2] et partagée par M. Fillion[3], consiste à admettre que les Galiléens, qui s'étaient montrés insensibles aux miracles opérés chez eux, consentirent à saluer Jésus du nom de prophète, après avoir été témoins de son ministère à Jérusalem, dans une ville étrangère D'après cette opinion, le mot γάρ s'explique comme il suit : Jésus passa en Galilée, où il pouvait espérer dès lors un accueil favorable, puisqu'il apportait une réputation de prophète acquise au dehors, *car*, déclara le Sauveur... Cette explication est acceptable en elle-même, cependant nous préférons la seconde plus simple et plus communément admise. Nous disons donc que l'évangéliste met en opposition la Galilée et Nazareth et que le mot *patrie* désigne, dans son esprit, la ville natale du Sauveur. Voici, en faveur de cette interprétation, une analogie de style qui nous paraît significative. Au v. 22 du chap. **3**, l'écrivain sacré, pour dire que Jésus quitta Jérusalem, dit qu'il alla en Judée. Il n'est pas étonnant qu'il emploie la même tournure au chap. suivant et qu'il dise que Jésus alla en Galilée pour dire qu'il n'alla pas ou qu'il ne séjourna pas longtemps à Nazareth. En effet, au chap. **4** de Lc., qui contient le récit parallèle de celui dont nous nous occupons, il est dit que Jésus, étant venu à Nazareth et ayant pris la parole dans la synagogue, excita la colère de ses compatriotes et fut obligé de s'enfuir de sa ville natale. Dans cette circonstance, le Sauveur rappelle le proverbe : nul n'est prophète dans son pays (24). Ce parallélisme ne justifie pas seulement notre interprétation, mais il la rend en quelque sorte nécessaire. Quant au sens restreint que nous attribuons au mot *patrie*, il se confirme largement par la comparaison des passages parallèles Mt. **13**, 57; Mc. **6**, 4; Lc. **4**, 24. *Les Galiléens l'accueillirent*, ils le reçurent honorablement. C'est de cette réception que parle le IIIe Évang., **4**, 14-15[4].

1. Cf. Beelen, *Gramm. græc. N. T.*, p. 477,
2. *La théologie Johan.*, p. 164 s.
3. *Évang. selon s. Jean*, p. 87.
4. Il convient de rappeler ici une remarque faite depuis longtemps par les exégètes à savoir, que, pour la trame historique, le quatrième évangéliste suit de préférence saint Luc.

Le mot βασιλικός désigne en général un représentant de l'autorité royale. La guérison qui va suivre ne doit pas être identifiée avec un miracle analogue rapporté dans Mt. 8, 5-13 et Lc. 7, 1-10. Les personnages ne sont pas les mêmes; dans les Synopt., il s'agit de l'esclave d'un centurion; dans s. Jean, il est question du fils d'un magistrat. V. 47. οὗτος ἀκούσας ὅτι Ἰησοῦς ἥκει ἐκ τῆς Ἰουδαίας, littéralement : *celui-ci ayant appris que Jésus* vient *de Judée;* ἤμελλεν γὰρ ἀποθνήσκειν, *car il était sur le point de mourir*, in eo erat ut moreretur. V. 48, σημεῖα καὶ τέρατα. Le premier de ces mots est ordinairement employé par s. Jean. Nous savons ce qu'il signifie. Quant à l'autre (τέρας), il ne se rencontre pas ailleurs dans le IVe Évang.; il a le sens de « prodige ». Il est à remarquer que l'expression *signes et prodiges*, employée pour désigner les actions miraculeuses de Jésus, ne se rencontre qu'ici. Nous la retrouvons, il est vrai, dans Mt. (**24**, 24) et dans Mc. (**13**, 22), mais ces deux évangiles l'appliquent à l'Antéchrist[1]. Ce verset insinue le motif pour lequel Jésus consent à opérer un miracle : manisfester sa puissance et gagner des disciples. V. 50, *ton fils vit*, c'est-à-dire est guéri, puisque le fils de l'officier était seulement atteint d'une maladie grave (46-47). Il ne s'agit donc pas ici d'une résurrection, mais d'une guérison opérée instantanément et à distance. V. 51, l'officier retourne à Capharnaüm, le lendemain de sa rencontre avec Jésus; ὅτι ὁ παῖς αὐτοῦ ζῇ, *que son fils vit*, c'est-à-dire est guéri, a échappé à une mort certaine. — Ce fut le second miracle opéré par Jésus à Cana de Galilée, car, durant son séjour à Jérusalem et en Judée, il avait donné des signes nombreux de sa puissance surnaturelle.

1. Nous lisons cette expression appliquée à Jésus dans l'épître de Barnabé, ch. **5** : πέρας γέ τοι διδάσκων τόν Ἰσραὴλ καί τηλικαῦτα τέρατα καὶ σημεῖα ποιῶν. Bien que Luc ne l'emploie jamais dans son Évang., elle revient jusqu'à cinq fois dans les Actes : **2**, 22, 43; **4**, 30; **6**, 8; **7**, 36.

§ X. *La piscine de Béthesda.*

5, 1-15.

1 Après cela, il y avait la fête* des Juifs, et Jésus monta à Jéru-
salem. 2 Or, il y a à Jérusalem une piscine probatique* appelée
en hébreu Bethzetha*, ayant cinq portiques. 3 Sous ceux-ci
étaient couchés de nombreux malades, aveugles, boiteux, per-
clus, attendant le mouvement de l'eau. 4 Car un ange descendait
de temps en temps dans la piscine et troublait l'eau. Celui donc
qui entrait le premier après l'agitation de l'eau était guéri, quel
que fût le mal dont il souffrît*. 5 Or, il y avait là un homme, qui
était atteint de sa maladie depuis trente-huit ans. 6 Jésus l'ayant
vu couché, et sachant qu'il était malade déjà depuis longtemps,
lui dit : « Veux-tu être guéri? » 7 Le malade lui répondit : « Sei-
gneur je n'ai personne pour me plonger dans le bassin, lorsque
l'eau est agitée; pendant que j'y vais, un autre descend avant
moi. » 8 Jésus lui dit : « Lève-toi, prends ton grabat et marche. »
9 Et aussitôt cet homme fut guéri, et il prit son grabat et se mit
à marcher. 10 Les Juifs dirent donc à celui qui avait été guéri :
« C'est le sabbat, il ne t'est pas permis d'emporter ta couche. »
11 Il leur répondit : « Celui qui m'a guéri m'a dit : Prends ton
grabat et marche*. » 12 Ils lui demandèrent donc : « Qui est cet
homme qui t'a dit : prends ton grabat et marche? » 13 Mais celui

1. L'art. est supprimé devant ἑορτή dans plusieurs mss. (A B D) et chez plusieurs Pères (Ir., Or.). Il est maintenu dans ℵ et C.

2. Syr. pesch. et Syr. cur. omettent ἐπὶ τῇ προβατικῇ. Syr sin. omet seulement ἐπὶ τῇ, fait de προβατική l'épithète de κολυμβήθρα et lit τὸ λεγόμενον, au lieu de ἡ ἐπιλεγομένη. Sur ce dernier point, ce témoin s'accorde avec plus. verss. et mss. mnn. — Βηθζαθά est la leçon donnée par ℵ L, et 1 mn. Eus. lit Βηζαθα, B et Vulg. lisent Βηθσαιδα. Enfin D a Βελζεθα.

4. Tout ce fragment, depuis le dernier membre du v. 3, ἐκδεχομένων κ. τ. λ. jusqu'à la fin du v. 4, est omis dans ℵ B C et Syr cur.; A supprime seulement la fin du v. 3, tandis que D et It. reproduisent le v. 3 en entier, mais omettent le v. 4.

11. ℵ B C omettent τὸν κράβαττόν σου.

qui avait été guéri ne savait pas qui c'était, car Jésus avait disparu, la foule étant nombreuse en cet endroit. 14 Après cela, Jésus le trouva dans le temple et lui dit : « Te voilà guéri ; ne pèche plus, de peur qu'il ne t'arrive quelque chose de pire. » 15 L'homme s'en alla et annonça aux Juifs que c'était Jésus qui l'avait guéri.

D'après l'indication contenue au précédent chap., v. 35, un temps relativement long se serait écoulé depuis le premier voyage de Jésus à Jérusalem. Voici que l'évangéliste nous ramène dans la capitale de la Judée, où le Sauveur se rend une deuxième fois à l'occasion d'une fête. Il importe de savoir quelle était cette fête. Il ne peut être question que de l'une des trois grandes solennités nationales (Pâques, Pentecôte, Tabernacles). En effet, bien que le texte reçu et, avec lui, bon nombre de manuscrits portent simplement le mot ἑορτή (sans art.), qui peut s'entendre d'une fête quelconque, plusieurs manuscrits fort autorisés, entre autres le Sinaïticus, ont ἡ ἑορτή, la fête par excellence. Cette expression éveille aussitôt dans l'esprit l'idée de la Pâque (comp. 6, 4). C'est ainsi que l'a entendue, dès le IIe siècle, s. Irénée[1], dont l'interprétation est aujourd'hui adoptée par la plupart des exégètes. Cela étant admis, nous touchons à la deuxième année de la vie publique du Sauveur. Après s'être rendu une première fois à Jérusalem, à l'occasion des solennités pascales, Jésus a poursuivi son ministère dans la province de Judée et en Samarie, puis a fait un séjour de quatre mois environ en Galilée. Pour l'expression *fêtes des Juifs*, voyez ce que nous avons dit plus haut, p. 169 s. Le v. 1 nous renseigne donc sur la chronologie. Au v. 2, nous trouvons une notice topographique, qui prouve combien l'auteur de notre Évang. avait une connaissance exacte de la Palestine et de Jérusalem. L'expression latine de la Vulgate « probatica piscina » (expression qui a passé dans notre langue) ne répond pas au texte grec, où nous lisons ἔστιν... ἐπὶ τῇ προβατικῇ κολυμβήθρα. Si l'on maintient cette leçon, il faut sous-entendre πύλῃ après προβατικῇ, et traduire : « il y a, près de la porte du bétail, un bassin... »[2], à moins

1. Et post haec iterum secunda vice ascendit in diem festum *paschae* in Hierusalem, quando paralyticum, qui juxta notatoriam jacebat 38 annos, curavit (*Contra Hær.*, II, 22, 3).

2. Quelques auteurs se sont appuyés sur l'emploi du présent ἔστιν pour prétendre que le IVe Évang. avait été rédigé avant la ruine de Jérusalem.

d'admettre, avec Nestle, que le mot κολυμβήθρα (au datif) doit se construire avec προβατικῇ[1]. La porte en question est celle que nous trouvons mentionnée dans le livre de Néhémie (3, 1) sous le nom de « porte des troupeaux » (שַׁעַר הַצֹּאן), et qui, à en juger d'après les indications du même livre, devait se trouver au nord-est de la ville, vers le milieu de la plate-forme du temple, du côté nord, entre la tour Hananéel à l'ouest (Neh. 3, 1) et « le cénacle de l'angle » à l'est (Neh. 3, 31-32).

Cependant, les trois versions syriaques suggèrent une leçon qui nous paraît avoir quelque chance d'être la vraie. Elles s'accordent à supprimer les mots qui constituent la difficulté principale, ἐπὶ τῇ. En maintenant le mot προβατική, qui se trouve dans la version Syr. sin., cet adjectif devient l'épithète du substantif κολυμβήθρα : *il y a à Jérusalem une piscine probatique*... Le nom propre qui suit doit offrir un sens étymologique conforme à ce qualificatif. Il y a deux leçons qui paraissent également recommandables : βεθεσδά et βηθζαθά. La première s'interprète d'ordinaire par l'araméen בֵּית חִסְדָּה, lieu de la charité (locus benignitatis)[2]. La deuxième est plus difficile à expliquer. L'usage du IV[e] Évang. autorise à supposer que le mot βηθζαθά est l'expression sémitique de l'idée qui sert à caractériser la piscine et qui est rendue en grec par l'épithète προβατική. Il est vrai que ni l'hébreu, ni le syriaque classique ne nous fournissent aucun élément capable de justifier cette hypothèse. Il nous faut recourir à la terminologie rabbinique. Nous trouvons dans les Targums, employés pour désigner le bétail (moutons et agneaux), les termes שִׁיתָה et סִיתָה[3]; d'où βηθζαθά = בֵּית שִׁיתָה, endroit des troupeaux ou des brebis. Nous savons par Neh. 3, 1, qu'il y avait une porte appelée *du troupeau*. La piscine dont il s'agit ici était voisine de cette porte et servait probablement à laver les animaux destinés aux sacrifices. Ce mot n'a aucun rapport avec

C'est une déduction arbitraire. D'abord il n'est pas dit que la piscine n'ait pas subsisté après la destruction de la ville. En second lieu, il est manifeste que l'écrivain ne prétend pas maintenir au temps qu'il emploie sa signification rigoureuse.

1. *Zeitschrift für die neut.* Wiss., III, p. 171 s.

2. Nestle déclare cette interprétation inacceptable. *Loc. cit.*, p. 172.

3. *Lexicon pentaglotton*... concinnatum a Valentino Schindlero Œderano, col. 1812, au mot שׂהה (Francfort-sur-le-Mein, 1612). Le même mot s'est maintenu en arabe sous la forme شَاء ou شاة.

celui de *Bézétha*, dont se sert Josèphe pour désigner la « partie neuve » de Jérusalem[1], et qui s'est maintenu jusqu'à nos jours. La célèbre piscine est aujourd'hui parfaitement connue; il n'est plus permis de l'identifier avec le bassin situé à l'angle nord-est de l'esplanade du temple et connu sous le nom de *Birket Isra'în*. On a découvert, dans le terrain attenant à l'église française de Sainte-Anne, une piscine qui répond exactement à la piscine du paralytique décrite dans notre Évang. et avec laquelle, par conséquent, on est unanime à l'identifier.

Parmi les malades qu'attirait la vertu curative de la source, nous voyons figurer des aveugles et des boiteux. Cette remarque aurait dû suffire pour arrêter les commentateurs en quête d'explications purement naturelles. Le phénomène dont nous lisons la description au v. 4 est sans doute fort singulier. Nous discuterons plus loin sa nature. Bornons-nous pour le moment à déterminer le caractère littéraire de ce fragment.

Il s'agit des cinq derniers mots du v. 3 et du v. 4 tout entier. Ce passage est-il authentique, ou bien doit-on y voir une glose explicative insérée après coup? La question est controversée[2]. Ajoutons qu'elle est discutable et qu'elle ne peut être résolue *a priori*. Ce n'est pas là une de ces parties intégrantes des Livres saints qu'avait en vue le concile de Trente dans sa session VIe[3]. On peut donc l'examiner librement. Nous avons, pour nous diriger dans notre jugement, trois sources d'informations : les témoins du texte (manuscrits et versions), la critique interne et la tradition. *a*) Les meilleurs manuscrits (Sinaït., Vatic., Paris., Cantab.) omettent ce passage, d'autres le reproduisent avec des variantes, d'autres enfin le marquent d'un signe dubitatif. Le Codex alexandrinus le rapporte sans aucune restriction. La plupart des versions le reproduisent; mais la plus ancienne de toutes, la traduction syriaque de Cureton, ne la contient pas. En somme, les témoins du texte, pris en eux-mêmes, ne sont pas favorables à l'authenticité. Leur autorité n'est cependant pas décisive. Il faut la contrôler par l'examen interne du récit, et voir si la narration repousse le fragment suspect

1. *Bell. jud.*, V, 13.
2. Pour la discussion détaillée, cf. Martin, *Introduction à la critique du N. T.*, partie pratique, IV, p. 1-177.
3. Corluy, *Comment., in Evang. Joan.*, p. 109.

ou si elle le réclame. — *b*) On a prétendu[1] qu'à moins de maintenir le passage en question, le langage du malade devenait inintelligible. Les deux versets 4 et 7 se répondent parfaitement : de part et d'autre, l'eau est agitée par intervalles et, à chaque fois, un seul infirme est guéri. Or, l'authenticité du v. 7 n'a jamais été mise en doute. Il faut donc admettre également l'authenticité du v. 4, qui le prépare et l'explique. Cet argument ne manque pas de valeur. Mais il trouve un point d'appui suffisant dans le dernier membre du v. 3. Or, les témoins occidentaux, Cod. cant. et It., reproduisent ce membre de phrase, et tout porte à croire que, dans le cas présent, ils représentent la vraie leçon[2].

c) En ce qui concerne la tradition patristique, un seul témoignage mérite d'être mis en ligne de compte. C'est celui de Tertullien. Dès la fin du IIe siècle, cet écrivain, parlant de la piscine de « Béthesda », mentionne l'ange qui en agitait les eaux[3]. Dans la suite, Chrysostome, Cyrille d'Alex., Ambroise, Augustin nous fournissent des témoignages analogues. — Tout bien considéré, il demeure probable que le v. 4 a été interpolé pour servir d'explication au membre qui termine la phrase précédente : *attendant l'agitation de l'eau*. La manière dont la Vulgate rend la première partie de ce verset est défectueuse sous plusieurs rapports. Rappelons le texte grec : « Ἄγγελος δὲ (v. l. γάρ κυρίου κατὰ καιρὸν κατέβαινεν (v. l. ἐλούετο) ἐν τῇ κολυμβήθρᾳ καὶ ἐτάρασσεν (v. l. ἐταράσσετο) τὸ ὕδωρ. *Car* de temps à autre *un ange* descendait dans la piscine et *agitait* l'eau. » Il s'agit d'un ange quelconque ; comme on le voit, le mot « domini », que donne la Vulgate conformément à la leçon du ms. Alex. (κυρίου), n'a pas son correspondant en grec. Celui donc (ὁ οὖν) qui descendait le premier se trouvait guéri de son infirmité, quelle qu'elle fût. Un détail semble indiquer qu'on ne pouvait entrer dans la piscine que l'un après l'autre : *celui qui entrait le premier*. Peut-être le bassin n'était pas assez grand pour contenir plus d'un homme à la fois. La maladie que Jésus va guérir est probablement une paralysie ; on peut du moins le présumer d'après ce qui est dit aux versets 7 et 8. La

1. Reuss, *Théologie Johann.*, p. 167.

2. Scrivener, *Introduction to the criticism of the New Testament*[4], II, p. 361 s.

3. Piscinam Bethsaidam angelus interveniens commovebat; observabant qui valetudinem querebantur: nam si quis prævenerat descendere illuc, queri post lavacrum desinebat (*De baptismo*, 5).

manière dont le miracle est raconté n'est pas sans analogie avec la guérison rapportée dans les Évang. Synopt., Mt. 9, 5-9; Mc. 2, 9-12; Lc. 5, 23-26. On remarquera l'identité des expressions ἔγειρε καὶ περιπάτει. Le récit johannique se rapproche en particulier de celui de Marc par l'emploi du mot κράββατος (Mt. κλίνη, 9, 6; Lc. κλινίδιον, 5, 24). Mais un trait assez remarquable, qui se trouve dans les quatre narrations, c'est le rapport établi entre la guérison du corps et la rémission des péchés. Dans le IVe Évang., comme dans les Synopt., le miracle est opéré en vue d'un résultat moral. *Te voilà guéri*, dit le Sauveur à l'infirme de Bethesda, *ne pèche plus de peur qu'il ne t'arrive quelque chose de pire*. (Jo. 5, 14). Jésus tient à peu près le même langage au paralytique de Capharnaüm, mais avant de le guérir : « Tes péchés te sont remis » (Mt. 9, 2; Mc. 2, 5; Lc. 5, 20). On peut tirer un autre rapprochement de l'intention apologétique du divin thaumaturge. Dans les Synopt., Jésus fait le miracle *pour que* les Juifs reconnaissent qu'il a le pouvoir de remettre les péchés (Mt. 9, 6; Mc. 2, 10; Lc. 5, 24)[1]; dans le IVe Évang., il opère la guérison pour prouver qu'il est le Fils de Dieu (5, 17-19). Les trois premiers évangélistes et saint Jean visent deux événements distincts. Mais saint Jean, en rédigeant son récit, a pu subir l'influence du récit analogue écrit par ses devanciers. Ce qui suit est d'une parfaite clarté, le Sauveur, sans condamner la Loi, se place au-dessus d'elle. V. 14, μετὰ ταῦτα, le même jour ou les jours suivants? Nous n'en savons rien. Dans cette dernière rencontre, Jésus tire du bienfait qu'il a accordé un enseignement moral, d'où il ressort que l'infirme de Bethesda souffrait en punition de ses péchés; dans cette même circonstance, le malade reconnaît son bienfaiteur (15).

Même en faisant abstraction du v. 4, on peut se demander quelle est le caractère du phénomène mentionné dans l'Évang. L'intermittence et les qualités bienfaisantes des eaux sont-elles dues à la nature, ou bien faut-il y reconnaître un élément surnaturel?

Comme il fallait s'y attendre, l'exégèse indépendante a reconnu dans la description évangélique une source thermale intermittente, dont les eaux avaient une certaine vertu curative[2]. Tant par ses éruptions

1. Cf. Calmes, *La question des Évangiles synoptiques*, p. 12 (Paris, Lecoffre).
2. L'unique source qu'il y ait à Jérusalem, la *Fontaine de la Vierge*, appelée aujourd'hui *'Aïn Oumm ed-Deredj*, est intermittente; elle se trouve au fond

soudaines que par les effets salutaires qu'elle produisait, cette source était de nature à frapper l'imagination du peuple. Ignorant les causes de ces phénomènes, le vulgaire recourait, pour les expliquer, à l'intervention de puissances surnaturelles. L'évangéliste se fait l'interprète de l'opinion populaire. L'explication contraire, généralement admise par les catholiques, reconnaît dans le fait évangélique un phénomène surnaturel. Les deux explications s'accordent donc pour ce qui regarde le sens des termes; elles diffèrent en ce qui concerne la réalité objective du fait en question. D'où il résulte que, pour quiconque admet l'authenticité du fragment, le problème se pose sous la forme suivante : l'évangéliste fait-il sienne la manière d'exposer les faits? Si oui, il assume la responsabilité de la forme et se porte garant des termes qu'il emploie; si non, son style est peut-être conforme au langage reçu, mais ne répond pas à la réalité. Pour éclairer ce point, il faut considérer l'ensemble du récit. Or, si nous nous reportons au v. 3, nous trouvons une énumération de maladies destinée à faire ressortir les qualités bienfaisantes de la source; il y est fait mention d'aveugles et de boiteux. Dans l'opinion commune, on n'attribue pas aux eaux thermales ou minérales le pouvoir de guérir de la claudication et de la cécité. La fontaine de Bethesda guérissait de toutes les maladies; et cela, semble-t-il, instantanément; il suffisait de s'y plonger une fois, au moment de l'ébullition. D'où nous concluons que, dans l'esprit de l'évangéliste, il s'agit d'un miracle. Telles sont les deux explications contraires auxquelles a donné lieu l'histoire de la piscine, l'une simplement naturelle, l'autre surnaturelle. Il en est une troisième que l'on peut appeler mixte; elle consiste à dire que la source avait des propriétés curatives naturelles, dont Dieu se servait pour opérer les guérisons d'une manière subite et infaillible. Ce mode d'interprétation nous paraît apporter à l'explication du texte une complication superflue.

de la vallée du Cédron, assez loin de la piscine de Bethesda. Cf. Boedeker, *Palestine et Syrie*[2], p. 100 s.

§ XI. *Jésus affirme et prouve sa mission.*

1° 5, 16-18.

16 C'est pourquoi les Juifs poursuivaient Jésus*, parce qu'il faisait cela un jour de sabbat. 17 Il leur répondit : « Mon père agit jusqu'à présent, et moi aussi j'agis. » 18 C'est pourquoi les Juifs cherchaient encore plus à le faire mourir, parce que non seulement il profanait le sabbat, mais encore il appelait Dieu son propre père, se faisant égal à Dieu.

16. Plusieurs mss. de second ordre, ainsi que les verss. It. et Syr, pesch., ajoutent ici : *et ils cherchaient à le tuer.*

Le miracle de Béthesda est l'occasion du discours que le Seigneur adresse aux Juifs, et dont les trois versets 16-18 contiennent le préambule. En ordonnant au malade d'emporter son grabat, Jésus se mettait au-dessus d'un commandement divin, il contrevenait à une observance dont le Créateur lui-même avait donné l'exemple. Dieu, après avoir consacré six jours à produire le monde, ne s'était-il pas reposé le septième (Gen. 2, 2)? Tel est le grief des Pharisiens. L'événement de Bethesda, en réalité, n'était qu'un prétexte d'accusation, ou tout au plus la cause déterminante du conflit. Ce qui excitait la colère des Juifs, c'était, en général, la liberté que prenait Jésus à l'égard de la Loi et ses prétentions au rôle de réformateur. Ils devaient se rappeler surtout la scène des vendeurs du temple. C'est ce qui explique l'emploi des imparf. ἐδίωκον... ἐποίει. Il s'agit d'une persécution continue, motivée par des infractions habituelles aux prescriptions légales et aux coutumes reçues. Cependant, le Sauveur s'en tient à l'état actuel de la question. L'argument des Juifs, c'est que Dieu a institué le sabbat en le pratiquant d'abord lui-même, en suspendant son œuvre. Jésus y répond en affirmant le contraire : Dieu n'a pas cessé son œuvre, mais il la poursuit sans discontinuer (17). L'allégation des adversaires contient sans doute une part de vérité : le septième jour, Dieu a cessé son œuvre de production créatrice, mais il n'a pas cessé

d'agir. Il exerce constamment son action dans le monde pour le conserver, le mouvoir et le diriger[1]. Donc, Dieu continue d'agir sans distinction de temps; voilà pourquoi, ajoute Jésus, moi aussi, je suis à l'œuvre. Comme on le voit, cette réponse est la rétorsion de l'argument proposé. Le Sauveur proclame encore une fois sa filiation divine: nouveau grief. Le v. 18 résume les motifs du débat et sert de texte au discours qui suit. On s'est demandé comment Jésus avait pu trouver à placer son allocution au milieu d'un peuple qui le poursuivait et cherchait à s'emparer de lui. C'est que l'on s'est représenté à tort la foule de Jérusalem ameutée contre lui et le poursuivant dans les rues. Or, il s'agit d'intrigues et de manœuvres hypocrites, non de manifestations bruyantes. Jésus a affaire aux Pharisiens, aux Sanhédrites, non à la plèbe. Il était naturel que ses ennemis, tout en travaillant à le perdre, prêtassent à ses paroles une attention malveillante. — Le discours qui va nous occuper comprend deux parties : 1° 19-30; 2° 31-47. Dans l'une et dans l'autre, le Christ parle de sa mission; mais tandis que, dans la première, il l'affirme, dans la deuxième, il la justifie.

2° 5, 19-30.

[19] Jésus répondit donc et leur dit : « En vérité, en vérité je vous dis, le Fils ne peut rien faire de lui-même, à moins qu'il ne le voie faire au Père; car ce que fait celui-ci, le Fils le fait également.
[20] Car le Père aime le Fils et lui montre tout ce qu'il fait lui-même; et il lui montrera des œuvres plus grandes que celles-ci, afin que

1. « Potest intelligi Deum requievisse a condendis generibus creaturæ, quia ultra jam non condidit aliqua genera nova; deinceps autem usque nunc et ultra operari eorumdem generum administrationem, quæ tunc instituta sunt; non ut ipso saltem die septimo potentia ejus a cœli et terra omniumque rerum quas condiderat, gubernatione cessaret, alioquin continuo dilaberentur. Creatoris namque potentia, et omnipotentis atque omnitenentis virtus causa subsistendi est omni creaturæ... Quapropter sic accipimus Deum requievisse ab omnibus operibus suis quæ fecit, ut jam novam naturam ulterius nullam conderet; non ut ea quæ condiderat continere et gubernare cessaret. Unde et illud verum est quod « in septimo die requievit Deus »; et illud quod usque nunc operatur. » S. Augustin, *De Gen. ad litt.*, IV, 12. Cf. id., *In Joan. Evang.*, tract. XVII, cap. 5, 15; s. Thomas, *Evang. Joan.*, cap. V, lect. 2, 7.

vous soyez étonnés. [21] Car, de même que le Père ressuscite les morts
et les vivifie, de même le Fils vivifie ceux qu'il veut. [22] Car le Père
ne juge personne, mais il a remis tout jugement au Fils, [23] afin que
tous honorent le Fils comme ils honorent le Père. Celui qui n'ho-
nore pas le Fils n'honore pas le Père, qui l'a envoyé. [24] En vérité,
en vérité je vous dis que celui qui écoute ma parole et croit à celui
qui m'a envoyé a la vie éternelle, et il ne subit pas de jugement,
mais il est passé de la mort à la vie. [25] En vérité, en vérité je vous
dis que le moment vient, et le voici, où les morts entendront la
voix du Fils de Dieu, et ceux qui l'auront entendue vivront. [26] Car,
de même que le Père a la vie en lui-même, de même il a donné au
Fils d'avoir la vie en lui-même, [27] et il lui a donné* pouvoir de juger,
parce qu'il est fils d'homme. [28] Ne vous en étonnez pas; parce que
le moment vient, où tous ceux qui sont dans les tombeaux enten-
dront sa voix [29] et sortiront, ceux qui auront fait le bien pour la
résurrection de la vie, ceux qui auront fait le mal pour la résurrec-
tion du jugement. [30] De moi-même, je ne puis rien faire; selon que
j'entends, je juge; et mon jugement est juste, parce que je ne cher-
che pas ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé. »

27. Quelques témoins ajoutent καὶ ; mais la conjonction est omise par A B, It., Syr. cur., Or.

Cette première partie a pour objet la mission de Jésus, la nature de cette mission, c'est-à-dire le rapport qui existe entre le Fils envoyé et le Père qui l'envoie, les résultats de l'apparition du Verbe sur la terre : un résultat immédiat, la distinction des bons et des méchants; un résultat éloigné et définitif, le salut des justes et la réprobation des impies au jour du jugement dernier. — *a*) L'opération du Fils est la même que celle du Père (19-21). En effet, le Fils ne peut rien faire par lui-même, indépendamment du Père; mais tout ce que fait le Père, le Fils le fait aussi. La manière dont cette idée est rendue est quelque peu surprenante. Il faut se rappeler que Jésus répond *ad hominem*, et que le v. 19 est la suite et l'explication du v. 17. L'objection était que Dieu lui-même a donné l'exemple du repos sabbatique. La réponse est que Dieu, au contraire, agit continuellement et sans distinction de jours (17). Or le Fils imite en tout le Père céleste (19). C'est pourquoi il agit même les jours de sabbat. Nous pensons que l'on a

généralement trop insisté sur le caractère dogmatique de ce texte qui, de fait, contient un argument de circonstance, par lequel le Sauveur justifie *moralement* sa conduite. Ce n'est là, il est vrai, que le point de départ du discours. Jésus passe immédiatement à des considérations d'ordre plus élevé et plus général. Le rapport qui existe entre ses actions et celles de son Père l'amène à affirmer, quoique d'une manière implicite, l'identité dans laquelle se confondent les opérations des deux personnes divines. Voici de quelle manière on peut déduire cette assertion : le Fils ne fait *rien* par lui-même, mais il fait ce qu'il voit faire à son Père. Or, celui-ci montre *tout* ce qu'il fait. Donc le Fils fait *tout* ce que fait le Père. Mais la totalité est une et identique à elle-même. Donc entre l'opération du Père et celle du Fils il y a plus que ressemblance, il y a identité. L'avertissement qui termine le v. 20 appartient au même ordre d'idées : *et il lui montrera des œuvres plus grandes que celles-ci*. Le terme de la comparaison contenu dans le pronom démonstratif n'est autre que le miracle de Bethesda, en tant que violation du repos sabbatique. La liberté d'action qui a présidé à cet événement n'est qu'un spécimen de la conduite future de Jésus. Dans la suite, le Fils, prenant toujours le Père pour modèle, fera des choses qui bouleverseront bien davantage les idées religieuses des Pharisiens. Les Juifs ne sont pas au bout de leur étonnement. L'œuvre commune des personnes divines se précise au v. 21 : le Fils, comme le Père, est le dispensateur de la vie. Mais de quelle vie s'agit-il ? D'après le contexte, la vie que donne le Fils ne peut être que la vie surnaturelle et mystique, la vie de l'âme (comp. Eph. 2, 5). D'un autre côté, il semble que la vie attribuée au Père n'est autre que la vie naturelle et physique du corps. Et en effet, le Sauveur compare entre elles deux vies. Or, pour qu'il y ait comparaison, il faut que les termes rapportés soient différents, du moins sous un certain rapport. Du reste, il est dit simplement du Père qu'il rend la vie aux morts. Notons en passant que la résurrection des morts n'appartient pas, en soi, à l'ordre surnaturel. Le Fils vivifie ceux qu'il lui plaît, οὓς θέλει. Dans la version syriaque de Cureton, cette expression est remplacée par cette autre moins rigide : *ceux qui croient en lui*. — *b*) Le Fils a reçu du Père la mission de juger les hommes (22-23). L'idée de jugement implique ici la notion de discernement et de sélection ; on le voit par le v. 23. L'enchaînement des pensées est difficile à saisir ; les deux versets ne

se lient pas d'une manière étroite et rigoureuse. Le Père confie au Fils la mission de juger dans ce sens qu'il l'envoie au milieu des hommes comme un signe éclatant; selon qu'on l'honore ou qu'on le méprise, on honore ou on méprise le Père céleste. Et c'est en cela que consiste le jugement, ou plutôt la distinction, la séparation (κρίσις). En réalité, Jésus ne vient pas juger, il ne porte aucune sentence, mais il est un objet de division; les uns le reconnaissent et l'honorent, les autres le renient et le méprisent[1]. Honorer le Fils, c'est croire à sa parole et adhérer à son enseignement. Cette adhésion a pour conséquence immédiate le recouvrement de la vie. — c) (24-27) A l'apparition du Fils de Dieu, tous les hommes sont morts; par la foi, on recouvre la vie surnaturelle de la grâce. Il est évident que les termes de vie et de mort sont employés ici au sens mystique. Ceux-là donc qui ont le bonheur de revivre ne sont pas soumis au jugement. Le mot κρίσις n'a pas le même sens qu'au v. 22; il exprime ici l'idée de condamnation. Le verbe mis au passé μεταβέβηκεν a pour effet de marquer la connexion immédiate qui existe entre la foi et la résurrection[2]. Si l'on voulait mettre l'accent de la phrase sur le temps de ce verbe, on pourrait en conclure, ou bien que pour croire il faut déjà être justifié, ou bien que la foi seule est requise à la justification, deux conclusions également fausses[3]. L'idée est que la foi est la première et la principale condition subjective du salut, mais il s'agit d'une foi active (comp. **3**, 17-21). Au v. 25, le langage de Jésus conserve son caractère mystique. Voici venir le jour où les hommes, morts à la vie divine, entendront l'appel du Fils de Dieu. Il suffit de répondre à cet appel pour recouvrer la vie. Pour bien comprendre le sens du v. 26, il est indispensable de le mettre en regard du v. 21. Que l'on se rappelle ce que nous avons dit à propos de ce dernier passage, et l'on reconnaîtra tout de suite qu'au v. 26 il est question d'une double vie, l'une corporelle, l'autre spirituelle. On est d'accord pour reconnaître que l'ensemble du discours porte sur la vie de la grâce, et que le Fils y est présenté comme le dispensateur de cette vie. La vie qui vient du Père est prise pour terme de comparaison. Remarquons en

1. Comp. **3**, 17-18. V. *supra*, p. 188 s.

2. La même formule est employée I Jo. **3**, 14; mais elle a en cet endroit une portée historique.

3. Cf. Conc. de Trente, sess. VI, chap. **6** et **7**; Jac. **2**, 14-26.

outre, pour justifier le parallélisme que nous avons signalé, qu'au v. 26 il est parlé d'une vie communicative; la connexion logique qui unit les versets 25 et 26 le prouve suffisamment. Il faut enfin tenir compte de ce que, dans tout le discours, le Père et le Fils sont distingués au point de vue de l'opération. De tout cela nous pouvons conclure qu'au v. 26 Jésus désigne le Père comme l'auteur de la vie physique, et le Fils comme l'auteur de la vie mystique. Le v. 27 confirme ce que nous venons de dire. Il forme une seule et même phrase avec le précédent : le Père a donné au Fils d'avoir la vie en lui-même et, par le fait même, il lui a conféré le pouvoir de « faire un jugement », κρίσιν ποιεῖν, ce qui peut s'entendre de deux manières, conformément aux deux significations que comporte le mot κρίσις (condamnation et séparation). Dans les deux cas, le sens général de la phrase est le même, le Fils a reçu du Père la mission de vivifier et de condamner (de séparer?). Et il a ce pouvoir, *parce qu'il est fils d'homme*, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν. C'est ici le seul endroit du N. T. où le Messie est appelé *fils d'homme* (sans art.). Ce membre de phrase est destiné à rendre raison de la séparation causée par le Fils de Dieu. « *Quia Filius hominis est*, dit Maldonat [1], id est quia personam gerebat ad fungendum officium judicis accommodatam » ; plus exactement, parce qu'en s'unissant à la nature humaine, il devenait un signe de ralliement pour les bons et un objet de scandale pour les impies. — *d*), Le discours de Jésus passe brusquement de la résurrection mystique à la résurrection générale et au jugement dernier (28-29). La proposition *ne vous étonnez pas de cela* forme, il est vrai, une sorte de transition. Mais il est difficile d'en saisir la portée. A quoi se rapporte le pronom τοῦτο ? sans doute à une chose précédemment énoncée; selon toute vraisemblance, à la résurrection spirituelle mentionnée au v. 25. Il y a, en effet, entre le v. 25 et le v. 28 un parallélisme frappant, tant pour l'idée exprimée que pour la forme de l'expression. On peut même pousser plus loin la comparaison et dire que les trois derniers mots du v. 25 (*et ceux qui l'auront entendue vivront*) correspondent au v. 29 Mais ici il s'agit de la résurrection universelle, suivie de la séparation définitive, les uns entrant dans la vie éternelle, tandis que les autres sont condamnés sans retour (comp. Mt. 25, 46). Il est aisé de voir que le discours de Jésus,

1. *Comm. in Joan.*, cap. 5, n° 54.

dans ce passage prophétique, manque de perspective. L'événement prédit appartient à un avenir fort éloigné; et pourtant les termes de la prédiction sont tels qu'on pourrait, à première vue, le croire imminent. L'histoire et la prophétie sont sur le même plan. Au v. 30, le Sauveur revient à son point de départ et répète l'idée exprimée plus haut (19) en la restreignant au jugement. Le mot κρίσις se présente avec sa signification ordinaire et indique l'action personnelle du juge qui tranche un différend, avec cette nuance néanmoins que J.-C. ne prononce pas de sentence (3, 17-18).

3° 5, 31-47.

[31] « Si je me rends témoignage à moi-même, mon témoignage
n'est pas vrai. [32] Il y en a un autre qui me rend témoignage, et je
sais* que le témoignage qu'il me rend est vrai. [33] Vous-mêmes avez
envoyé vers Jean, et il a rendu témoignage à la vérité. [34] Quant
à moi, je n'accepte pas le témoignage venant d'un homme, mais
je dis cela pour que vous soyez sauvés. [35] Celui-là était le flambeau
ardent et brillant, et vous avez voulu vous réjouir un instant
à sa lumière. [36] Mais j'ai un témoignage plus grand que celui de
Jean : car les œuvres que le Père m'a chargé d'accomplir me sont
témoins que le Père m'a envoyé. [37] Et le Père, qui m'a envoyé,
m'a lui-même rendu témoignage. Vous n'avez jamais ni entendu
sa voix, ni vu sa figure; [38] et vous n'avez point sa parole demeurant
en vous, parce que vous ne croyez pas à celui qui m'a envoyé
[39] Vous sondez les Écritures, parce que vous croyez y trouver la
vie éternelle, et ce sont elles qui me rendent témoignage. [40] Et
vous ne voulez pas venir à moi pour avoir la vie. [41] Je ne tire pas
ma gloire des hommes. [42] Mais je vous connais pour n'avoir pas
en vous l'amour de Dieu. [43] Je suis venu au nom de mon Père, et
vous ne me recevez pas; si un autre vient en son propre nom vous le
recevrez. [44] Comment pouvez-vous croire, vous qui vous glorifiez
les uns les autres et ne recherchez pas la gloire qui vient de Dieu
seul? [45] Ne croyez pas que je vous accuserai auprès de mon Père;
il est quelqu'un qui vous accuse, Moïse, en qui vous avez mis

32. La leçon οἴδατε n'a pour elle qu'un petit nombre d'autorités, ℵ D, It., Syr. cur. Les autres témoins ont οἶδα.

votre espérance. [46]Car, si vous croyiez à Moïse, vous croiriez en moi; en effet, il a écrit de moi. [47]Mais si vous ne croyez pas à ses écrits, comment croiriez-vous à mes paroles?

Cette deuxième partie du discours contient les preuves par lesquelles le Sauveur démontre la légitimité de sa mission. Usant à la fois de précaution et de condescendance à l'égard de ses adversaires, il renonce d'abord à son propre témoignage, sauf à y revenir plus loin par une voie détournée. Il fait donc appel à un témoignage étranger. Quel va être ce témoignage? On s'attend bien à lui entendre rappeler dans cette circonstance les attestations solennelles de Jean-Baptiste. En effet, il invoque la déposition du Précurseur, mais c'est pour la mettre au second rang; il donne la préférence au témoignage de son Père. Ces deux témoins étant mis en parallèle (32-36a), il ressort de la comparaison qu'ils diffèrent l'un de l'autre, autant que la parole humaine diffère de la parole divine. Jésus les considère alternativement, de sorte que l'objet de son discours change d'un verset à l'autre : 32 et 34, le Père céleste; 33 et 35, Jean-Baptiste. Le premier n'est pas dès l'abord désigné en termes formels. C'est, dit Jésus, un autre que moi, qui me sert de témoin : ὁ μαρτυρῶν... μαρτυρεῖ, au présent. Or, au moment où parle Jésus, Jean-Baptiste est mort. Pour désigner son témoignage, il devrait employer le passé. Il s'agit donc d'un témoin autre que le Précurseur. Quant au Précurseur lui-même, il a, lui aussi, rendu témoignage à Jésus (μεμαρτύρηκεν, au parf.). Son attestation pourrait suffire, puisqu'elle a été provoquée par une démarche des Juifs eux-mêmes (1, 19). Cependant, comme elle n'a qu'une valeur relative, Jésus en appelle à une autorité plus haute. Il renonce d'ailleurs à tout témoignage humain (34). De là il suit que la nature de cet autre témoin vaguement indiqué au v. 32 est négativement déterminée. Le deuxième membre du v. 34 présente une sérieuse difficulté. Il s'agit de savoir 1° à quoi se rapporte le pronom ταῦτα, et 2° quel est le rapport qu'il y a entre l'affirmation de Jésus et le salut des Juifs. Au premier point nous répondons que le pronom ταῦτα retombe sur la première partie du même verset, d'abord à raison de la construction grammaticale de la phrase et ensuite à cause de l'enchaînement des idées. Pour faire ressortir cet enchainement, nous devons anticiper et nous reporter aux versets 40-41. Si nous comparons ces deux versets aux deux

membres dont se compose le v. 34, nous trouvons qu'ils se répondent chacun à chacun, quoique dans un ordre inverse ($40=34^b$; $41=34^a$). Le v. 41 notamment est une allusion évidente à 34^a. Rappelons-nous que, dans notre Évang., être sauvé et avoir la vie sont des expressions équivalentes. Or, après avoir reproché aux Juifs de refuser la vie, Jésus s'explique en disant qu'il ne reconnaît pas le témoignage des hommes. Donc, plus haut, ce qu'il dit pour le salut des Juifs, c'est qu'il récuse les témoins humains. De part et d'autre, se trouve énoncé un certain rapport entre le salut des Juifs et ce fait, que le Christ n'admet pas le témoignage des hommes. Voyons maintenant quelle est la nature de ce rapport. L'analyse du v. 35 nous servira à élucider ce second point. *Celui-là* (Jean-Baptiste) *était*; remarquons cet emploi du prétérit, qui paraît être intentionnel. Le Précurseur était une source de lumière. Toute la portée du verset consiste dans l'opposition établie entre l'influence bienfaisante que les Juifs auraient pu recevoir de Jean-Baptiste et la frivolité dont ils ont fait preuve à son égard. Maldonat met parfaitement en relief cette antithèse : « *Vos autem voluistis ad horam exultare in luce ejus*. Id est, principio magno in pretio eum, ejusque testimonium habuistis, usque adeo, ut ipsum Christum esse putaretis, postea vero, cum maxime illi credere oportebat, cum de me testificatus est, cum me demonstravit, minime credidistis. Hoc est *ad horam*, id est, ad modicum tempus. Quo verbo eorum inconstantiam, et levitatem notat, quod in ea opinione, quam de Joanne initio conceperant, non perseveraverint. Si enim perseverassent, credidissent ejus de Christo testimonio, et ad ipsum venissent Christum salutemque ab eo habuissent. »[1]. D'après l'interprétation de Maldonat, le v. 35 contient un reproche à l'adresse des Juifs qui se sont arrêtés dans la voie du salut et ont confondu le moyen avec la fin, le Précurseur avec le Messie. En sortant de la nuit, ils se sont réjouis aux lueurs incertaines de l'aurore, sans entrer dans la pleine clarté du jour. Telle est aussi l'interprétation de s. Thomas[2]. La vraie lumière, c'est Jésus (8, 12; 9,5). Jean-Baptiste n'en est que le prélude (1, 7-8). Or, la lumière,

1. *Comm. in Joan.*, cap. 5, nº 75.

2. « Differt enim lucerna a luce : nam lux est quæ per seipsam lucet : lucerna vero quæ non per se lucet, sed per participationem lucet. Lux autem vera Christus est, ut dicitur supra 1, 9 : « Erat lux vera quæ illuminat omnen hominem ; » Joannes autem lux non erat ut ibidem dicitur, sed lucerna, quia illus-

c'est la vie, c'est-à-dire le salut (1, 4). Ceux donc qui s'en tiennent à la prédication et au baptême de Jean s'arrêtent dans la voie du salut. C'est le cas des auditeurs auxquels Jésus s'adresse. Voilà pourquoi le Sauveur affecte de ne pas attacher d'importance au rôle du Baptiste, de peur de confirmer les Juifs dans l'opinion exagérée qu'ils en avaient conçue. Voilà pourquoi aussi il invoque un témoignage supérieur à celui de Jean et à celui de tous les hommes. V. 36, μαρτυρίαν μείζω τοῦ Ἰωάννου, abréviation syntaxique propre à la langue grecque (= testimonium majus quam sit testimonium Joannis)[1]. Ce témoignage, auquel le Sauveur juge opportun de restreindre sa démonstration, est celui qui lui vient directement du Père et qui se manifeste de deux manières : dans le présent, par les œuvres de Jésus (36); dans le passé, par les prophéties contenues dans les Écritures. D'abord les œuvres, c'est-à-dire les miracles, conformément au langage que tient le Sauveur dans des circonstances analogues, 4, 48; 10, 37-38. Au v. 37, le verbe est au parf., μεμαρτύρηκεν; il s'agit des témoignages rendus autrefois par le Père, des oracles qui annonçaient la venue du Messie. Mais ces oracles, pris en eux-mêmes, ne sont pas décisifs; il faut les interpréter et en déterminer l'objet. Celui qui les a inspirés, le Père, n'en a pas révélé par lui-même la signification, parce que les hommes ne peuvent entrer en rapport immédiat avec lui, car il ne tombe pas sous les sens (comp. 1, 18). Le v. 37 constitue de la sorte une phrase complète. Au v. 38, la même idée se poursuit, mais dans une autre phrase. On a tort d'en rattacher le premier membre à ce qui précède, comme appartenant à la même énumération. S'il en était ainsi, le v. 38 débuterait par οὔτε, tandis que nous y trouvons la particule καί. Ce verset forme donc un tout complet et comprend deux parties : l'une affirmative, 38ª, l'autre explicative, 38ᵇ. Les Juifs n'ont pas en eux-mêmes la parole du Père et cela pour un double motif ; motif éloigné : le Père ne se communique pas directement aux hommes; motif prochain : on n'ajoute pas foi au témoignage de son Envoyé. Nous avions raison de dire que Jésus renonce d'abord à son propre témoignage (31) pour y revenir par un chemin détourné (comp. 8, 14). Ce procédé est éminemment apologé-

tratus erat, « ut testimonium perhiberet de lumine », ducendo ad Christum. » *Evang. Joan.*, cap. V, lect. 6, 6.

1. Beelen, *Gramm. græc N. T.*, p. 253.

tique. Le Père rend témoignage au Messie par anticipation dans les Saintes Écritures. La question pour les Juifs est de savoir quel est le personnage auquel s'appliquent les anciennes prophéties. Ce personnage doit être celui qui, par ses actions, réalise les prédictions des Écritures. Les auditeurs auxquels parle Jésus font profession de sonder les Livres saints, ἐρευνᾶτε. Ce mot peut grammaticalement être pris soit pour l'indicatif, soit pour l'impératif. D'après la tournure du discours, c'est plutôt un indicatif, *vous scrutez les Écritures*. Un célèbre philologue anglais, Field, tient pour l'impératif[1]. Mais son attitude n'est pas désintéressée : « Scrutez les Écritures! » n'est-ce point là, dit-il, le mot d'ordre de la Réforme? — Eh bien, c'est précisément en *scrutant* avec soin le contexte que l'on est amené à préférer le sens indicatif. Si les Pharisiens ne reconnaissent pas en Jésus le Messie prédit par les prophètes (40), cela tient surtout aux dispositions perverses de leur volonté : n'étant pas animés de l'amour de Dieu, ils ont perdu le sens des choses divines (42). Mais qu'un imposteur se présente et se donne pour le Messie attendu, il recevra auprès d'eux un accueil favorable (43). Ils recherchent la gloire du monde et négligent celle qui vient de Dieu (44). Ils se vantent d'être versés dans la connaissance de la Loi; c'est au nom de la Loi qu'ils seront condamnés (45). Car le respect qu'ils professent à l'égard des Écritures est purement extérieur; il leur manque l'esprit de foi qui seul peut faire découvrir les grandes vérités qu'elles renferment[2].

1. *Notes on the translation of the New Testament*[2], p. 88 ss.

2. Les versets 45-47 semblent confirmer par l'autorité de Notre-Seigneur l'origine mosaïque du Pentateuque. Nous nous bornerons à faire observer que la personne de Moïse n'y est mentionnée qu'indirectement. Les termes de l'opposition sont le Livre de la Loi *qui porte le nom de Moïse* et les paroles de Jésus. Cf. *Rev. bibl.*, VII, p. 23.

§ XII. *La multiplication des pains.*

6, 1-21.

[1] Après cela, Jésus s'en alla de l'autre côté de la mer de Galilée
[ou] de Tibériade. [2] Et une grande foule le suivait, parce qu'on
voyait les miracles qu'il opérait sur les malades. [3] Or, Jésus se
rendit sur la montagne, et il était assis là avec ses disciples. [4] Et
la Pâque, la fête des Juifs, approchait. [5] Jésus donc, ayant levé les
yeux et ayant vu qu'une foule nombreuse était venue à lui, dit à
Philippe : « Où achèterons-nous des pains, pour que ceux-ci aient
à manger? » [6] Il disait cela pour l'éprouver, car il savait bien ce
qu'il allait faire. [7] Philippe lui répondit : « Des pains pour deux
cents deniers ne suffiraient pas pour que chacun* reçût quelque
chose. » [8] Un de ses disciples, André, le frère de Simon Pierre,
lui dit : [9] « Il y a ici un enfant qui a cinq pains d'orge et deux
poissons; mais qu'est-ce que cela pour tant de monde? » [10] Jésus
dit : « Faites asseoir ces gens. » Il y avait beaucoup de gazon en
cet endroit ; l'on s'assit donc au nombre de cinq mille environ.
[11] Jésus prit alors* les pains et, ayant rendu grâces, il en distribua*
à ceux qui étaient assis, — et de même des poissons, — autant
qu'ils en voulurent. [12] Lorsqu'ils furent rassasiés, il dit à ses disciples : « Ramassez les morceaux qui restent, afin que rien ne se
perde. » [13] Ils les ramassèrent donc et remplirent douze corbeilles
avec les morceaux des cinq pains d'orge, qu'on avait eus de reste
après avoir mangé. [14] Et les gens, ayant vu le miracle qu'il avait
fait, disaient : Celui-ci est certainement le prophète qui doit venir
au monde. [15] Mais Jésus, sachant qu'on allait venir s'emparer de
lui pour le faire roi, se retira de nouveau seul sur la montagne.
[16] Quand le soir fut venu, ses disciples descendirent au bord de la

7. Le T. R. ajoute αὐτῶν; ce mot est omis par ℵ A B.

11. A B D ont οὖν au lieu de δὲ. — Le T. R. ajoute τοῖς μαθηταῖς οἱ δὲ μαθηταὶ. Ces mots ne se trouvent pas dans les mss. ℵ A B, ainsi que dans les versions It., Syr., Cop. Origène les omet également.

mer. [17] Et, étant entrés dans une barque, ils se mirent à traverser
la mer vers Capharnaüm. Et il faisait déjà nuit, et Jésus ne les
avait pas encore* rejoints. [18] Or, la mer était agitée par un vent vio-
lent. [19] Lorsqu'ils eurent parcouru environ vingt-cinq ou trente
stades, ils aperçurent Jésus marchant sur la mer et s'approchant de
la barque, et ils furent saisis de frayeur. [20] Mais lui leur dit :
« C'est moi, n'ayez pas peur. » [21] Ils voulurent alors le prendre
dans la barque et aussitôt on arriva à l'endroit où l'on se rendait.

17. Dans ℵ B D, on lit οὔπω au lieu de οὐκ du T. R.

Dans le chapitre précédent, la scène était à Jérusalem. Au chap. **6**, elle se déplace brusquement. Le narrateur nous ramène en Galilée, sur les bords du lac de Génésareth. On voit qu'il ne s'applique pas à suivre la trame historique. Il a hâte d'arriver à la dernière Pâque. Pour ce qui regarde l'ensemble de la vie publique de Jésus, il se borne à quelques faits qu'il expose dans l'ordre chronologique et qui semblent destinés à préparer la crise finale. Ces éléments fragmentaires de l'histoire évangélique sont pour le lecteur comme autant de points de repère, au moyen desquels on peut se rendre compte des principales phases du ministère de Jésus. D'où il résulte que le IVe Évang. offre, au point de vue de la narration historique, de profondes lacunes. Depuis les événements racontés au chap. **5**, non seulement le lieu de la scène a changé, mais un temps considérable s'est écoulé, comme nous le verrons par la suite. Aussi, au début du chap. **6**, l'évangéliste a-t-il recours à une transition vague déjà plusieurs fois employée, μετὰ ταῦτα. Le premier verset fixe d'une manière assez précise le théâtre des deux miracles qui vont suivre : Jésus, se trouvant sur la rive occidentale de la mer de Galilée, s'embarque et passe sur la rive opposée; τῆς Τιβεριάδος, apposition explicative à θαλάσσης. La foule qui suivait le Seigneur était, croyons-nous, composée de Galiléens; elle marchait à sa suite pour entendre ses enseignements. La deuxième partie du v. 2 explique la présence de la multitude autour du Maître : le peuple est séduit et entraîné par l'éclat des miracles. Les détails relatés dans ces trois premiers versets ont trait à la topographie. Le v. 4 a une portée chronologique : la fête de Pâques approchait. D'après la manière dont nous avons expliqué le v. 1 du chap. **5**, la Pâque dont il est fait mention ici est la troisième de celles que célébra Jésus durant sa vie publique.

Une année presque entière s'est écoulée depuis qu'a été prononcé le discours rapporté au chapitre précédent. Telles sont les circonstances de temps et de lieu, dans lesquelles Jésus accomplit les deux miracles qui suivent immédiatement.

1° Multiplication des pains (5-15). Nous bornerons à quelques brèves remarques l'interprétation textuelle de ce morceau. V. 6, πειράζων αὐτόν, pour le mettre à l'épreuve, pour voir ce qu'il dirait. La réponse de Philippe montre combien la foule était nombreuse. 200 deniers (= 180 francs environ) ne suffiraient pas pour se procurer la quantité de pain requise. Au v. 10, le nombre des assistants est indiqué, 5.000. Il est à noter que Jésus fait la distribution sans rien dire; il n'a pas besoin d'expliquer son action : le pain qu'il distribue est un pain matériel, destiné au soulagement du corps. V. 14, *celui-ci est certainement le prophète* (ὁ προφήτης) *qui doit venir au monde*. En disant cela, le peuple galiléen ne fait qu'appliquer à Jésus la promesse faite par Dieu aux Israélites (Deut. **18**, 15). Dans l'A. T., le mot « prophète » (נָבִיא) n'a pas la signification restreinte qui lui a été donnée dans la suite; il signifie en général « homme de Dieu ». Ayant appris qu'on voulait le faire roi, Jésus retourna à la montagne. Après y être monté une première fois (3), il en était descendu pour rejoindre la foule dans la plaine où le prodige devait s'accomplir.

2° Jésus marche sur les eaux (16-21). Par le v. 16, nous apprenons indirectement que l'endroit où avait eu lieu la multiplication des pains était situé à une certaine distance du lac et sur une hauteur. Les disciples s'embarquent seuls pour Capharnaüm. Il est à remarquer que l'expression πέραν τῆς θαλάσσης, qui est plusieurs fois répétée dans le courant de ce chapitre, doit s'entendre d'après les circonstances, tantôt de la rive droite, tantôt de la rive gauche du lac. Elle diffère en cela du terme πέραν τοῦ Ἰορδάνου, que nous avons plusieurs fois rencontré (**1**, 28; **3**, 26), et qui, en soi, désigne la contrée située à l'orient du fleuve. Au moment où Jésus rejoint ses disciples, ceux-ci ont parcouru, dit l'évangéliste, 25 ou 30 stades, c'est-à-dire à peu près les deux tiers de la largeur du lac[1]. V. 21, *ils voulurent le prendre*, et ils le prirent en réalité dans l'embarcation, comme nous le voyons dans le récit parallèle de Mt. (**14**, 32). A peine Jésus eut-il mis le pied dans la barque

1. 1 stade = 184^{m}, 84. Le lac a une largeur moyenne de 9 km.

qu'on se trouva rendu à destination. Le miracle est complexe : nous voyons d'abord la personne de Jésus, soustraite aux lois de la pesanteur et aux conditions de l'espace, apparaître soudain sur le lac, puis l'embarcation franchir en un instant la distance qui la séparait du rivage.

Ces deux miracles sont les seuls qui soient communs à s. Jean et aux Synopt. La multiplication des pains est racontée dans les quatre Évang. : Jo. **6**, 1-13; Mt. **14**, 13-21; Mc. **6**, 30-44; Lc. **9**, 10-17. En considérant les trois Synopt. comme un seul témoin, il est facile de montrer qu'il n'y a entre leur témoignage et celui de s. Jean aucune opposition. A part quelques détails matériels, par lesquels les évangélistes se complètent mutuellement, on ne rencontre quelque divergence que dans les paroles échangées entre Jésus et les disciples. D'après les trois premiers Évang., ce sont les disciples qui signalent d'abord l'absence de nourriture et l'impossibilité où l'on est de s'en procurer (Mt. 15; Mc. 35-36; Lc. 12); d'après le IVe Évang., c'est le Sauveur qui découvre à Philippe l'embarras de la situation. La difficulté n'est pas grande. Il suffit d'admettre que les évangélistes ne reproduisent pas toutes les paroles des entretiens qu'ils rapportent. Il n'y a rien que de vraisemblable à supposer que les disciples ont fait la réflexion que nous lisons dans les Synopt. et qu'à la suite de cette remarque le Seigneur a adressé à Philippe la question qui se trouve dans le IVe Évang. — Le miracle de Jésus marchant sur les eaux, raconté Jo. **6**, 16-21, se retrouve chez les deux premiers évangélistes (Mt. **14**, 22-33; Mc. **6**, 45-52). Luc l'a omis. Le seul point sur lequel on pourrait être tenté de voir un désaccord entre les deux récits consiste dans le trait final. D'après les Synopt., Jésus entre dans le bateau, tandis que le IVe Évang. se borne à dire que les disciples voulurent le faire entrer. On avouera que les termes, pris en eux-mêmes, s'ils ne s'accordent pas positivement, ne sont pas contradictoires, il n'y a entre eux ni identité, ni opposition; pour les mettre en relation, il faut sous-entendre quelque chose dans le texte de s. Jean. A ne considérer que ce texte, on peut également supposer que Jésus entra dans la barque ou qu'il n'y entra pas. Le récit plus complet des Synopt. tranche la question. — Étant donnée la conformité du IVe Évang. avec les Synopt. dans la narration de ce double miracle, on ne peut méconnaître le lien de dépendance qui unit le récit de s. Jean à celui des évangélistes antérieurs. Si l'on compare les quatre rédactions (Mt. **14**, 13-33; Mc. **6**, 13-52; Lc. **9**, 10-17; Jo. **6**, 1-21), on ne tarde pas à s'apercevoir que c'est le IIe Évang. qui sert ici de modèle à s. Jean. En effet,

Lc. omet complètement le second miracle, tandis Mt. le rapporte avec une circonstance très remarquable; c'est Pierre allant au-devant de Jésus en marchant sur les eaux (Mt. 14, 28-31). Ce trait ne pouvait pas passer inaperçu, et cependant le IV[e] Évang. ne le relève pas. Enfin, la narration du premier miracle contient, chez saint Jean, quatre énumérations : deux cents deniers, cinq pains et deux poissons, cinq mille hommes, douze corbeilles. Les deux cents deniers ne se trouvent ni dans Mt., ni dans Lc. Mais le II[e] Évang. en fait mention. Le quatrième évangéliste a donc connu les récits de ses devanciers, notamment celui de Marc, et en a fait usage.

---

§ XIII. *Le pain de vie.*

Ce long passage est d'une importance capitale à raison du discours de Jésus, que la théologie catholique a de tout temps pris pour base dans la démonstration du dogme de l'Eucharistie. Il contient une sorte d'introduction où sont indiquées les circonstances de temps et de lieu (22-25), le corps du discours (26-59) et un appendice (60-71).

1° 6, 22-25.

22 Le lendemain, la foule, qui se tenait de l'autre côté de la mer,
avait remarqué* qu'il n'y avait pas plus d'une barque* et que Jésus
ne s'était pas embarqué avec ses disciples, mais que ses disciples
étaient partis seuls; — 23 cependant il vint de Tibériade d'autres
barques près du lieu où l'on avait mangé le pain après la prière
du Seigneur. — 24 La foule donc, voyant que Jésus n'était pas là,
non plus que ses disciples, monta dans les barques et vint à
Capharnaüm, cherchant Jésus* 25 Et, l'ayant trouvé de l'autre
côté de la mer, ils lui dirent : « Maître, quand es-tu venu ici? »

22. A B, It., Syr. εἶδον. — ℵ D, Syr. ajoutent : ἐκεῖνο εἰς ὃ ἐνέβησαν οἱ μαθηταί.

24. Dans tout ce passage (22-24), ℵ offre de nombreuses variantes, dont la plupart lui sont propres; mais, au fond, sa narration est la même que chez les autres témoins.

Ces quatre versets nous fournissent quelques indications préliminaires. Les versets 22 et 24 forment une même phrase coupée par la parenthèse du v. 23. *Le jour suivant*, τῇ ἐπαύριον, le lendemain (du jour où le dernier miracle a été accompli); *de l'autre côté de la mer*, par rapport à Capharnaüm. Le peuple qui se trouve sur la rive orientale du lac se rappelle n'avoir vu la veille qu'une seule barque, dans laquelle les disciples de Jésus s'étaient embarqués sans le Maître. C'est l'absence du Sauveur qui réveille ces souvenirs (24). On présume que Jésus a dû retourner à Capharnaüm, et l'on se décide à aller l'y

rejoindre. Le v. 23 a pour unique objet d'expliquer comme quoi le trajet pouvait s'effectuer sur le lac. Au v. 25, le terme πέραν τῆς θαλάσσης sert à désigner la rive occidentale, Capharnaüm, comme plus haut, v. 17.

2° 6, 26-59.

26 Jésus, leur répondant, dit : « En vérité, en vérité je vous dis,
vous me cherchez, non parce que vous avez vu des miracles, mais
parce que vous avez mangé de ces pains et que vous avez été rassa-
siés. 27 Tâchez d'acquérir non la nourriture périssable, mais la nour-
riture qui subsiste en la vie éternelle, celle que le Fils de l'homme
vous donnera ; car c'est lui que le Père, Dieu, a marqué de son
sceau. » 28 Ils lui dirent donc : « Que devons-nous faire, pour
accomplir les œuvres de Dieu? » 29 Jésus, répondant, leur dit :
« L'œuvre de Dieu, c'est que vous croyiez* en celui qu'il a envoyé. »
30 Ils lui dirent alors : « Quel signe fais-tu donc, pour que nous
voyions et que nous croyions en toi ? qu'opères-tu ? 31 Nos pères ont
mangé la manne dans le désert, comme il est écrit : *il leur donna
à manger du pain venu du ciel**. » 32 Jésus leur dit : « En vérité,
en vérité je vous dis, ce n'est pas Moïse qui vous a donné* du
pain venu du ciel, mais mon Père vous donne le vrai pain céleste ;
33 car le pain de Dieu, c'est celui qui descend du ciel et donne
la vie au monde. » 34 Ils lui dirent donc : « Seigneur, donne-nous
toujours ce pain-là. » 35 Jésus leur dit : « C'est moi qui suis le pain
de vie ; celui qui vient à moi n'aura jamais faim, celui qui croit
en moi n'aura jamais soif. 36 Mais, je vous l'ai dit, vous m'avez vu
et vous ne croyiez pas. 37 Tout ce que le Père me donne viendra à
moi, et celui qui vient à moi, je ne le repousserai point*. 38 Car je
suis descendu du ciel pour faire, non ma volonté, mais la volonté
de celui qui m'a envoyé. 39 Or, la volonté de celui qui m'a envoyé*
c'est que je ne perde rien de tout ce qu'il m'a donné, mais que je

29. ℵ A B ont πιστεύητε, au lieu de πιστεύσητε.
31. Ps. LXXVIII, 24.
32. B D ἔδωκεν.
37. ℵ B, It., Syr. omettent ἔξω.
39. T. R. ajoute πατρός ; ce mot est omis dans A B D, It., Syr.

le ressuscite au dernier jour. 40 Car telle est la volonté de mon
Père*, que quiconque voit le Fils et croit en lui ait la vie éternelle,
et que je le ressuscite au dernier jour. » 41 Or, les Juifs murmuraient
à son sujet, parce qu'il avait dit : c'est moi qui suis le pain des-
cendu du ciel. 42 Et ils disaient : n'est-ce pas Jésus, le fils de Joseph,
dont nous connaissons le père et la mère? Comment donc dit-il :
je suis descendu du ciel? 43 Jésus répondit et leur dit : « Ne mur-
murez pas entre vous. 44 Nul ne peut venir à moi, à moins que le
Père, qui m'a envoyé, ne l'attire ; et moi, je le ressusciterai au
dernier jour. 45 Il est écrit dans les Prophètes : *et ils seront tous
instruits par Dieu**. Quiconque a entendu le Père et est instruit
par lui vient à moi. 46 Non que quelqu'un ait vu le Père; il n'y
a que celui qui vient de Dieu qui a vu le Père. 47 En vérité, en
vérité je vous dis, celui qui croit* a la vie éternelle. 48 C'est moi
qui suis le pain de vie. 49 Vos pères ont mangé la manne dans le
désert, et ils sont morts. 50 Tel est le pain descendu du ciel, que
celui qui en mange ne meurt pas. 51 Je suis le pain vivant, qui est
descendu du ciel* : si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éter-
nellement ; et le pain que je donnerai pour la vie du monde, c'est
ma chair*. » 52 Cependant, les Juifs discutaient entre eux, disant :
comment peut-il nous donner sa chair* à manger? 53 Jésus leur
dit : « En vérité, en vérité je vous dis, si vous ne mangez la chair
du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez
pas la vie en vous. 54 Celui qui mange ma chair et boit mon sang
a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour. 55 Car ma
chair est une vraie nourriture et mon sang est un vrai* breuvage.
56 Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et

40. א B C D ont τοῦ πατρός μου, au lieu de τοῦ πέμψαντός με.

45. Is. **54**, 13.

47. Suivant א B, qui n'ont ni εἰς ἐμέ ni εἰς θεόν, mais simplement πιστεύων.

51. La Vulgate partage en deux le verset 51, de sorte qu'à partir du verset suivant jusqu'à la fin du chap. sa numérotation est en avant d'une unité sur celle du texte grec. Nous nous conformons à cette dernière. — Les mots ἣν ἐγὼ δώσω sont omis dans B C D, It., Syr. א les omet également ; en outre, il transpose les deux dernières parties de la proposition, de manière à donner la leçon suivante : ὁ ἄρτος ὃν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς ἡ σάρξ μου ἐστιν. Cette leçon, qui a été adoptée par O. de Gebhardt, est la plus satisfaisante.

52. τὴν σάρκα αὐτοῦ, conformément à B. It.

55. א D, It., Syr. ἀληθῶς ; B C, Cop. ἀληθής. Or. trois fois ἀληθῶς et cinq fois ἀληθής.

moi en lui. [57] De même que le Père, qui est vivant, m'a envoyé, et que je vis par le Père, de même celui qui me mange vivra par moi. [58] Tel est le pain descendu du ciel ; non pas comme les pères l'ont mangé*, lesquels sont morts ; celui qui mange ce pain-ci vivra éternellement. » [59] Il dit cela, enseignant dans la synagogue, à Capharnaüm.

58. ℵ B C, Cop., Or. omettent les mots ὑμῶν τὸ μάννα. D omet seulement τὸ μάννα. Ces trois mots figurent dans le T. R.

Les théologiens et exégètes catholiques ont toujours été unanimes à reconnaître dans ce fragment une doctrine de l'Eucharistie. La plupart des protestants n'y voient qu'un symbole. Cette dernière opinion, comme on le verra plus loin, n'est pas soutenable. D'ailleurs l'Évang. de saint Jean ne contient aucun autre passage, où l'on puisse reconnaître la doctrine eucharistique. Ceux qui voient dans le chap. 6 un tissu de métaphores doivent donc admettre que l'auteur a passé sous silence ce point capital de la foi chrétienne, ce qui est contre toute vraisemblance. Étant donc admis que le chap. 6 du IVe Évang. concerne la doctrine de l'Eucharistie, il s'agit de démontrer en quel endroit du discours et de quelle manière cet enseignement se trouve énoncé. La méthode en quelque sorte classique qui préside à cette investigation consiste à diviser le discours eucharistique en deux parties, 26-47 et 48-59. Or, dans chacun de ces fragments, il est fait mention du « pain de vie ». Doit-on entendre cette expression partout de la même manière, ou bien convient-il de lui attribuer des significations diverses? On est d'accord pour reconnaître que, dans la deuxième partie du discours, ce terme désigne au sens propre le corps de N.-S. J.-C. La question se restreint donc à la première partie et se présente dans les termes suivants : l'objet du discours est-il le même que dans la deuxième partie? Selon que l'on donne à cette question une réponse affirmative ou négative, la nourriture et le pain mentionnés aux versets 27, 32, 33, 35, 41 doivent s'entendre au sens propre ou au sens figuré. On pourrait poser autrement la question et se demander, non pas seulement si l'objet reste le même d'un bout à l'autre du discours, mais plutôt s'il n'y a là en réalité qu'un seul discours ? Si l'on considère le commencement et la fin de ce passage, on est porté à croire qu'il y a eu, dans l'intervalle, changement de lieu. Le discours débute au

moment où le peuple retrouve Jésus à Capharnaüm (25-26) et se termine dans la Synagogue de cette même ville. La notice du v. 59 ne peut pas se rapporter au fragment tout entier. D'où l'on a conclu que l'évangéliste avait placé bout à bout deux discours successivement prononcés dans des endroits différents, devant des auditeurs différents et roulant, par suite, sur des sujets différents. Le premier aurait eu lieu en un endroit quelconque de Capharnaüm (25) devant le peuple galiléen (ὄχλος, 22 et 24). Le second aurait été tenu dans la synagogue (59) devant les « Juifs » et aurait été prononcé dans des circonstances polémiques (41, 52), mais avec une intention doctrinale (διδάσκων, 59). Cette hypothèse soulève la question de savoir où se trouve le point d'intersection qui sépare les deux entretiens. On le place au v. 41, mais on pourrait tout aussi bien le placer ailleurs. En réalité, nous n'avons ici qu'un seul et même développement d'une même doctrine mystique. Le pain matériel sert de point de départ à cet enseignement, dans lequel, après avoir parlé de l'union à Jésus par la foi, on nous enseigne une participation plus intime à la vie surnaturelle, celle qui se fait par la communion eucharistique.

Le commencement du passage se rattache plutôt au genre de la conversation qu'à celui du discours. Les versets 26-35 rapportent le dialogue qui s'établit entre les nouveaux venus et le Sauveur. Le reste (36-40) peut être considéré comme un résumé ou un fragment d'une allocution proprement dite.

1° Conversation de Jésus avec le peuple galiléen (26-35). Le Maître, interpellé au sujet de son arrivée à Capharnaüm, ne répond pas à la question qu'on lui pose, mais en prend occasion pour reprocher à ses interlocuteurs le motif de leur démarche (26). Ce peuple à l'esprit grossier s'attache à Jésus, non à cause de l'éclat de ses miracles, mais à cause du pain matériel qu'il a reçu de lui. Au v. 27, Jésus propose à ses auditeurs une nourriture mystérieuse qu'il caractérise de trois manières : *a*) elle est immatérielle et incorruptible ; *b*) elle subsiste dans l'éternité; *c*) « le Fils de l'homme » en est le dispensateur. En un mot, c'est une nourriture surnaturelle, la même qui est désignée un peu plus loin sous le nom de « pain » (32-35). Or, ces mots βρῶσις et ἄρτος doivent-ils s'entendre au sens propre ou au sens figuré ? S'ils sont employés au sens propre, ils ne peuvent désigner que l'aliment eucharistique. Nous croyons, avec la plupart des exégètes, que telle n'est

pas la portée du passage. Qu'il nous suffise, pour justifier cette opinion, de montrer l'insuffisance de l'argument principal sur lequel repose l'opinion contraire : la nourriture mentionnée au v. 27, dit le P. Corluy[1], est l'objet d'une promesse : *que le Fils de l'homme vous donnera.* Or, Jésus a donné aux hommes une nourriture surnaturelle, en instituant le sacrement de l'Eucharistie. Il s'agit donc d'une promesse eucharistique, et le mot *nourriture* doit être pris au sens propre. Il est vrai qu'au v. 27, le verbe est un futur (δώσει). Mais aux versets 32, 33 et 35, le verbe est un présent. Or, dans ces différents endroits il est question d'un seul et même aliment surnaturel. Donc l'emploi du futur au v. 27 n'est pas concluant[2]. Au contraire, si l'on tient compte des questions posées par les interlocuteurs de Jésus et des réponses du Sauveur, on est porté à admettre que les expressions de « nourriture » et de « pain » sont employées au sens métaphorique. On peut dire cependant qu'elles sont destinées à amener la doctrine de l'Eucharistie. Quelle est cette nourriture? Ici encore les avis sont partagés ; trois opinions principales sont en présence. On peut entendre par nourriture spirituelle la foi chrétienne, la doctrine du Christ, la grâce divine. — *a*). D'après l'interprétation du P. Patrizi, la nourriture en question n'est autre que la foi. Cette opinion s'accorde difficilement avec le contexte (ἐργάζεσθε... τὴν βρῶσιν) *procurez-vous, recherchez la nourriture*, c'est-à-dire, comme l'explique s. Thomas[3], « operando quærite, seu operibus mereamini ». La nourriture n'est pas présentée comme le produit de l'opération, mais comme la récompense des actions méritoires, des « œuvres de Dieu » (28). Mais la source du mérite se trouve précisément dans la foi (29). A ces considérations on peut ajouter un argument scolastique : d'après l'enseignement de saint Thomas, la foi ne subsiste pas dans la vie éternelle. Or, l'aliment promis doit persévérer éternellement. La foi est donc une condition indispensable à l'acquisition de l'aliment spirituel ; elle n'est pas cet aliment lui-même. — *b*) L'opinion du cardinal Wiseman est plus conforme au contexte et offre un plus haut degré de probabi-

1. *Comm. in Evang. Joan.*, p. 141.

2. Il est à remarquer en outre que, même au v. 27, le Codex sinaïticus et la version italique ont le présent δίδωσιν, au lieu du futur δώσει. Cette leçon a été adoptée par Tischendorf dans sa 8e édition du N. T.

3. *Ev. Joan.*, cap. VI, lect. 3, 5.

lité. D'après cette théorie, la nourriture et le pain désigneraient métaphoriquement la doctrine chrétienne, l'enseignement du Sauveur, auquel les auditeurs de Jésus seraient invités à adhérer par la foi, de sorte que les mots ἐργάζεσθε... τὴν βρῶσιν signifieraient « ajoutez foi à mes préceptes ». On trouve, dans les Livres saints, de nombreuses expressions dans lesquelles la sagesse est représentée sous la forme d'un aliment, et l'interprétation du cardinal Wiseman trouve dans ces analogies un fondement réel, mais, à notre avis, insuffisant[1]. Cette opinion se réduit, en définitive, à celle du P. Patrizi ; dans l'une, l'aliment spirituel représente la foi, dans l'autre, l'objet de la foi. Mais l'objet de la foi est inséparable de l'acte de foi, de sorte que, dans l'une comme dans l'autre de ces deux interprétations, l'expression ἐργάζεσθε τὴν βρῶσιν contient simplement une exhortation à croire. — c) Nous dirons donc que la nourriture spirituelle, que le vrai pain du ciel n'est autre que la grâce divine, comme le prouve l'analyse du texte. Revenons au v. 27. Le mot βρῶσις est le complément des deux verbes ἐργάζεσθε et δώσει, d'où il suit que l'acquisition de cet aliment n'est pas le résultat immédiat des œuvres ; il est dû à la libéralité du Fils de l'homme. On ne le prend pas, mais on travaille pour l'obtenir. Cette nourriture est mise en opposition avec le pain matériel distribué la veille. On comprendra toute la portée de la métaphore en rapprochant ce verset des paroles adressées par Jésus à la Samaritaine (4, 13) : *Celui qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus jamais soif.* Τοῦτον γὰρ ὁ πατὴρ ἐσφράγισεν... ; le pronom τοῦτον se rapporte à υἱός, comme on le voit avec évidence par le texte grec ; ὁ θεός, apposition à πατὴρ ; ἐσφραγίσεν, *a marqué de son sceau*, a désigné à l'attention des hommes par les prodiges qui ont accompagné son apparition sur la terre et par le témoignage qu'il lui a rendu au jour du baptême. Les interlocuteurs de Jésus comprennent vaguement qu'il est question des bonnes œuvres, des œuvres de Dieu, c'est-à-dire conformes à la volonté du Père céleste (comp. 3, 21). Or, l'œuvre bonne par excellence, c'est la foi en celui que le Père envoie pour nous sauver. La foi est prise

1. Cf. Deut. **8**, 3 (Mt. **4**, 4) ; Is. **55**, 1-2 ; Jer. **15**, 16 ; Am. **8**, 11 ; Prov. **9**, 5 ; Eccli. **15**, 3 ; **24**, 21. Ces passages sont interprétés par le card. Wiseman dans sa 2e dissert. sur la *Présence réelle* (Migne, *Démonstrations évangéliques*, tome XV, col. 1182 ss.). C'est le cas de rappeler l'expression si hardiment métaphorique « rompre le pain de la parole ».

ici dans son acception la plus large et signifie en général l'adhésion à la personne de Jésus et à la loi évangélique, conformément au langage de s. Paul appelant la Loi nouvelle νόμος πίστεως (Rom. 3, 27). Le peuple, se rappelant le pain matériel qu'il a reçu la veille des mains de Jésus, demande un nouveau prodige. Cet aliment céleste, que le Fils de l'homme promet comme devant être la récompense de la foi, doit plutôt être un motif de crédibilité. C'est ainsi qu'autrefois Iahvé gagna la fidélité de son peuple en le nourrissant dans le désert avec un pain miraculeux (Ex. 16, 4 ss; Num. 11, 6 ss.; Neh. 9, 15; Sap. 16, 20-21). La citation est empruntée au Ps. LXXVIII (Sept. LXXVII), 24. L'opposition qu'établit le Sauveur entre la manne de Moïse et le pain que donne le Père céleste porte sur le mot ἀληθινόν. Sans doute, Moïse donna aux Israélites un pain venu du ciel; mais ce pain n'était pas la vraie nourriture céleste. C'était un aliment matériel destiné au soulagement du corps. Le véritable pain céleste est celui que donne le Père, celui qui vient de Dieu et confère la vie au monde. Le fait historique pris pour terme de comparaison n'est que l'ombre et la figure de ce commerce intime entre le ciel et la terre, par lequel les hommes sont rendus participants de la vie divine. Au v. 33, le verbe est au présent ὁ καταβαίνων... διδούς. Le v. 35 contient la conclusion du colloque : cet aliment à l'acquisition duquel il faut travailler (27), ce pain que donne le Père céleste n'est autre que Jésus. Celui qui adhère à Jésus et reçoit sa doctrine n'a plus ni faim, ni soif. Les deux derniers membres de ce v. 35 sont parallèles et expriment une même idée par une double image; aller à Jésus et croire en lui sont choses identiques. Le verbe est toujours au présent ὁ ἐρχόμενος... ὁ πιστεύων, comme plus haut (33) ὁ καταβαίνων... διδούς. Notons en outre que, dans toute cette conversation, l'idée de manger n'est exprimée nulle part. Plus loin (49-51), le langage du Sauveur est plus significatif. Ici, il ne fait que reproduire l'allégorie dont il s'est servi avec la Samaritaine : Jésus propose à ses auditeurs un pain mystique, avec lequel il s'identifie; on a part à cette nourriture surnaturelle par la foi. Il n'est pas question de doctrine, d'enseignement. Le pain de vie, c'est la personne du Sauveur en tant que source de la grâce divine.

2° Théorie de l'Incarnation (36-40). Dans ces cinq versets, il n'est plus fait mention du pain céleste, mais Jésus reprend une pensée qu'il a insinuée au début de la conversation (27^{d}) et à laquelle il est ramené

par l'idée de la foi. *Je vous l'ai dit*, allusion au reproche déjà formulé au v. 26; *vous m'avez vu*, métonymie pour : « vous avez vu mes miracles, vous avez été les témoins de mes œuvres, qui sont la preuve irréfragable de ma mission (5, 36), et pourtant vous ne croyez pas. » Le v. 37 décrit d'une manière concise la vocation à la foi. L'âme fidèle y est représentée comme le terme d'une double relation : relation passive à l'égard du Père; relation active à l'égard du Christ. En donnant une âme à son Fils, le Père l'appelle à la foi. En effet, la conséquence de cette donation, c'est l'adhésion à la personne de Jésus : πρὸς ἐμὲ ἥξει. Or, nous savons que « aller à Jésus », c'est avoir foi en lui. Donc, en « donnant » les hommes à son Fils, le Père leur imprime le mouvement rendu par le verbe ἥξει. Mais ce mouvement ne laisse pas d'être spontané; il a sans doute son principe premier en Dieu, mais n'a sa cause adéquate que dans la volonté de l'homme, mue par l'action du Père. La fidélité et l'infidélité dépendent des dispositions préalables de l'âme au moment de l'apparition du Messie (3, 19-21); l'une et l'autre relèvent de la responsabilité humaine. Mais la première dépend en outre d'une influence particulière de Dieu. Quant au Sauveur, il se borne, déclare-t-il lui-même, à recevoir ceux qui vont à lui. Les trois versets qui suivent sont le développement en quelque sorte syllogistique du v. 37. Jésus est venu en ce monde pour accomplir la volonté de son Père (38). Or, le Père veut que son Fils sauve tous ceux qu'il lui donne (39-40). C'est pourquoi Jésus ne repousse aucun de ceux qui viennent à lui. Le v. 40 est la répétition du v. 39 avec une variante; le membre de phrase ὃ δέδωκέν μοι (ὁ πατήρ) est remplacé par cet autre : ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν καὶ πιστεύων εἰς αὐτὸν. Le Père donne les hommes à son Fils en les appelant à la foi. Comment faut-il entendre l'expression réitérée : ressusciter au dernier jour? Il est à remarquer en premier lieu que la promesse de la résurrection ne concerne que les croyants. Est-ce à dire que les impies n'auront aucune part au jugement dernier et que la trompette finale ne sonnera que pour les justes? Si l'on s'en rapporte à la traduction de la Vulgate, on est tenté de faire un rapprochement entre le texte évangélique et l'assertion analogue du Ps. I, v. 5. La difficulté de ce dernier passage se résout par l'interprétation du texte original[1]. Mais le texte grec du IV[e] Évang. corres-

1. Ideo *non resurgent* impii judicio, neque peccatores in concilio justo-

pond exactement à la traduction latine : il y est parlé de la résurrection dernière comme devant être le privilège des croyants, des justes. On pourrait à la rigueur se tirer d'embarras en disant que les termes ne sont pas exclusifs et qu'en promettant la résurrection aux justes, Jésus ne nie pas celle des impies. Cette explication ne saurait être prise au sérieux. D'après le contexte, la résurrection appartient exclusivement à ceux qui sont sauvés. Pour comprendre cette pensée, il faut se rappeler le discours antérieur rapporté au chap. **5**. Là, Jésus, parlant du jugement dernier, mentionne une double résurrection : l'une pour la vie, celle des bons; l'autre pour la condamnation, celle des méchants (**5**,29). Ici donc le Sauveur parle de la résurrection dernière, sans la prendre dans sa généralité; il considère seulement la résurrection pour la vie éternelle, celle des justes. Cette résurrection, Jésus lui-même doit l'accomplir ἀναστήσω (39, 40); c'est celle dont il dit plus loin (**11**, 25) : « Je suis la résurrection et la vie. » C'est la résurrection à la vie mystique, le complément de la vie surnaturelle, la suprême récompense de la foi, en un mot la glorification. Dès ici-bas, les disciples de Jésus ont la vie surnaturelle, mais temporaire, de la grâce; au jour du jugement, ils recevront de leur Maître la vie définitive de la gloire. Jésus ne parle qu'implicitement de la résurrection des corps[1]. C'est que la résurrection des corps, comme la vie physique, appartient à l'ordre naturel et, à ce titre, relève du Père (**5**, 21 et 26)[2]; au Fils il appartient de donner la vie mystique, de la conserver et de la couronner; mais cette vie n'obtiendra sa plénitude que lorsque l'âme sera réunie au corps glorifié au jour de la résurrection générale. Alors, l'ordre surnaturel fondé par N.-S. J.-C. recevra son couronnement.

rum = Les impies *ne se tiendront pas debout* (c'est-à-dire *seront confondus*) au jour du jugement, ainsi que les pécheurs dans l'assemblée des justes.

1. Nous verrons plus loin, chap. **11**, Jésus, sur le point de rendre la vie physique à son ami Lazare, employer le mot de résurrection et de vie au sens spirituel : *Je suis la résurrection et la vie; celui qui croit en moi, alors même qu'il serait mort, vivra*. Ce langage, vu les circonstances où il est tenu, est équivoque; pris en soi, il a une signification mystique.

2. Dans l'hypothèse d'un état purement naturel, l'homme aurait pu être béatifié, et dans ce cas, d'après la plupart des philosophes moralistes, le corps aurait été uni à l'âme et l'exercice normal des facultés organiques aurait constitué une qualité accidentelle et complémentaire de la béatitude. Cf. s. Thomas, *Summ. theol.*, Iª IIæ, q. **4**, art. 5; *Suppl.* q. **82**, art. 4. V. Monsabré, *Conf. de N.-D. de Paris*, 12ᵉ Conf. (carême 1874).

3° Au v. 41 commence, avons-nous dit, le discours eucharistique, qui s'étend jusqu'au v. 58. Nous avons déjà indiqué d'une manière générale les raisons de notre sectionnement. Auparavant, Jésus a parlé au peuple galiléen, qui le suivait avec confiance et ne manifestait à son égard que de la sympathie. Au v. 41, nous voyons apparaître les « Juifs » animés de sentiments hostiles. Comment s'est opéré ce changement d'auditoire? Le Sauveur parlant à ses disciples dans un entretien intime et amical, a-t-il tout à coup discerné ses ennemis au milieu de la foule qui l'entourait et, s'adressant à eux, a-t-il abandonné le ton de la prédication familière, pour prendre celui de la polémique? A la rigueur, c'est soutenable. Nous croyons cependant que le changement d'auditoire ne doit pas être entendu ici matériellement. Il s'agit plutôt d'un changement dans les dispositions des auditeurs qui passent de la défiance à l'hostilité.

En cet endroit, en effet, nous voyons apparaître « les Juifs » ; ce mot est pris en mauvaise part ; il désigne en général les ennemis de Jésus. L'emploi des imparfaits ἐγόγγυζον... ἔλεγον semble indiquer l'état de l'opinion parmi ceux que l'auteur appelle « les Juifs ». Le motif du mécontentement et des murmures, c'est que Jésus s'attribue une origine céleste. Au v. 41, la Vulgate ajoute à « panis » l'adjectif « vivus », qui n'a pas son équivalent dans le texte grec : ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ καταβάς.... L'unique grief, c'est que Jésus prétend venir du ciel, lui qui est natif de Galilée et dont les parents sont connus. Cette objection a été soulevée déjà plusieurs fois (1, 47 ; 4, 44) ; mais elle n'a pas encore été clairement formulée. La réponse qu'elle provoque constitue l'exorde du discours (43-47). Dans ce passage, Jésus rappelle la nécessité de la foi, dont il décrit de nouveau les causes et les effets ; c'est une manière indirecte de reprocher aux Juifs leur infidélité. Le v. 44 contient la répétition de l'idée exprimée en termes plus généraux au v. 37. La première fois, il est dit seulement que Jésus accueille favorablement tous ceux que le Père lui donne, c'est-à-dire que, pour être uni au Verbe par la foi, il faut être appelé de Dieu ; au v. 44, la nécessité de l'action divine est exprimée d'une manière formelle : personne ne peut aller à Jésus, à moins d'être mû par le Père. Le verbe ἑλκύσῃ ne doit pas s'entendre d'une action violente, mais d'une inclination imprimée à l'âme, d'un mouvement spontané provoqué par une influence surnaturelle. Ici, comme partout ailleurs, Jésus déclare

implicitement la liberté de l'acte de foi, puisqu'il considère ses auditeurs comme étant responsables de leur infidélité. L'action de Dieu sur les âmes ne consiste pas uniquement dans la motion de la volonté ; elle comporte l'illumination de l'intelligence. C'est un enseignement intérieur, une doctrine infuse, selon la parole du prophète que le Sauveur se plaît à invoquer : καὶ ἔσονται πάντες διδακτοὶ θεοῦ [1]. Tous ceux qui se montreront dociles à cet enseignement auront pour récompense d'être unis à Jésus, recevront le don de la foi, seront sauvés [2]. Le v. 45 n'est pas autre chose, au fond, que l'explication de l'action du Père, dont la nécessité a été affirmée au verset précédent. La citation d'Isaïe est précédée de l'idée eschatologique déjà énoncée plus haut (39-40) et dont nous avons déterminé la signification. Au v. 46, Jésus revient au mode de communication par lequel Dieu agit sur les hommes : le Père est inaccessible aux mortels ; le Verbe seul a pu le contempler. Donc, l'enseignement du Père se réduit, en définitive, à celui de Jésus. Ici, comme plus haut **5**, 37-38, l'argumentation a toutes les apparences d'un cercle vicieux : Jésus est à la fois le docteur et l'objet de la doctrine. Mais il convient de remarquer que ce double rôle répond à deux points de vue différents : le Sauveur enseigne avec une autorité magistrale, comme ayant une nature identique à celle du Père céleste : il se propose comme objet de la foi, en tant que personne distincte du Père et envoyée par lui. Ce v. 46 répète l'idée exprimée dès le premier chapitre (**1**, 18). On remarquera cependant une variante, qui n'est pas sans intérêt pour le dogme : l'expression *qui est dans le sein du Père* est remplacée par ces mots : *qui est de Dieu* (ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ). Le v. 47 est la conclusion du premier point du discours, qui a pour objet la nécessité de la foi. Plusieurs anciens témoins, s'attachant à l'idée plus qu'à la lettre, ont expliqué le texte en ajoutant, les uns εἰς ἐμέ, les autres (Syr. cur. et Syr. sin.) εἰς θεόν. Au verset suivant, le Sauveur passe à un autre ordre d'idées : *Je suis le pain de vie*, tel est le thème géné-

1. Is. **54**. 13 : וְכָל־בָּנַיִךְ לִמּוּדֵי יְהוָה ; Sept. : καὶ πάντας τοὺς υἱούς σου διδακτοὺς θεοῦ.

2. A rapprocher du passage évangélique 44b-45 le texte de l'épître dite de Barnabé : γίνεσθε δὲ θεοδίδακτοι, ἐκζητοῦντες, τί ζητεῖ κύριος ἀφ' ὑμῶν, καὶ ποιεῖτε, ἵνα εὑρεθῆτε ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως, estote discipuli Dei, prosequentes quod Dominus a vobis quaerit, et satagite inveniri in die judicii (**21**). Cf. 1 Thess. **4**, 9.

ral des développements qui vont suivre (49-59). Il s'agit ici du pain eucharistique. L'analyse du contexte suffit à le démontrer.

On a mis en doute l'authenticité du passage 51-59. Outre que cette opinion n'a pour elle aucun argument sérieux, il est manifeste que le fragment en question est de la même main que le reste de l'Évangile. Tant par le vocabulaire que par la structure des phrases, il reflète avec fidélité le style johannique. Il suffit de signaler, au v. 56, l'expression μένει, au v. 57, κἀκεῖνος et surtout, en fait de syntaxe, l'allure rythmique des réponses du Sauveur aux versets 50 et 53. Du reste, l'hypothèse de l'interpolation est basée sur des motifs d'ordre théologique; elle est, aux yeux de plusieurs théologiens protestants [1], un élément nécessaire de la thèse d'après laquelle il n'y a, dans le IVe Évang., aucune allusion à la Sainte Cène. Ce point de vue est fort juste et contient un aveu; c'est que le fragment 51-59 a trait à l'Eucharistie. Du v. 48 au v. 56, il y a une gradation continue dans la clarté de l'expression : v. 48, le Sauveur s'identifie au *pain de vie*; v. 50, ce pain doit être *mangé*; v. 51^a^, nouvelle *identification* entre le pain et la personne de Jésus; v. 51^b^ [2], ce pain n'est autre que la *chair* de Jésus, vv. 53-54, nécessité de *manger la chair et de boire le sang de Jésus*, car, v. 55, cette chair et ce sang sont une vraie *nourriture et un vrai breuvage*. En reliant les termes extrêmes de cette progression, on doit fatalement conclure que le v. 55 est le développement du v. 48 : ἐγώ (48) = σάρξ καὶ αἷμά (55); ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς (48) = βρῶσις καὶ πόσις (55). D'abord Jésus compare le pain de vie à la manne. Ces deux aliments se ressemblent en ce qu'ils viennent l'un et l'autre du ciel, mais ils diffèrent dans leurs effets. Les Israélites, après s'être nourris de la manne, sont morts. Le pain céleste, avec lequel Jésus s'identifie, donne la vie éternelle; celui qui en mange ne mourra point. La mort de l'âme est comparée à celle du corps : la manne n'a pu conserver toujours la vie au corps; le pain que promet Jésus donne à l'âme la vie éternelle. Les trois premiers membres du v. 51 forment une période parallèle à celle

1. Citons entre autres le Norwégien Axel Andersen, *Nadveren i de par förste Aarhundreder efter Christus* (*La Sainte Cène dans les premiers siècles après J.-C.*), Christiania, 1899.

2. Nous rappelons que la Vulgate se sépare ici du texte grec, pour la numération des versets. Nous citons d'après le grec.

du v. 50. De part et d'autre, nous trouvons trois membres de phrase, d'où une triple symétrie :

1. *Tel est le pain* (50ᵃ)	1. *Je suis le pain vivant* (51ᵃ)
2. *qui est descendu du ciel* (50ᵇ)	2. *qui est descendu du ciel* (51ᵇ)
3. *que celui qui en mange ne meurt pas* (50ᶜ).	3. *si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement* (51ᶜ).

Par ce double développement, Jésus explique ce qu'on pourrait appeler le texte du sermon eucharistique : *c'est moi qui suis le pain de vie.* La dernière partie du v. 51 contient une nouvelle assertion suivie, elle aussi, d'une double explication : *et le pain que je donnerai pour la vie du monde, c'est ma chair.* L'idée fondamentale reste la même, mais la forme de l'expression change ; elle se présente ici plus claire et plus frappante. Les discours du Sauveur contenus dans le IVᵉ Évang. se distinguent par un procédé oratoire fort remarquable. Ils consistent le plus souvent dans plusieurs développements successifs de la même pensée ; en tête de chaque développement on trouve l'idée principale énoncée sous une forme concise[1]. Ici, nous avons trois considérations du même objet, correspondantes aux trois notions de pain (48-51ᵃ), de chair (51ᵇ-54) et de nourriture (55-58) ; d'où trois exposés successifs. Il y a gradation continue dans les développements, mais c'est au milieu du discours (51ᶜ) que se trouve le plus nettement formulée la promesse eucharistique. Le verbe est au futur, et à la première personne, *que je donnerai.* Au contraire, lorsqu'il s'agit du pain métaphorique de la foi, le verbe est à la troisième personne : *mon Père vous donne le vrai pain du ciel* (32). Le pain est identifié à la chair de J.-C. : ἡ σάρξ μού ἐστιν. Le terme de *chair* (σάρξ) est mis pour signifier la nature physique de l'homme, conformément à la manière de parler des Hébreux usitée dans le N. T. (*et le Verbe devint chair* **1**, 14. Comp. Mt. **16**, 17 ; I Cor. **15**, 50 ; Gal. **1**, 16). Les mots *pour la vie du monde* indiquent une allusion à la mort sanglante du Sauveur. Dans cette phrase en effet se trouvent confondues la prédiction de la Passion et la promesse du pain eucharistique, et cela sans qu'il y ait équivoque ; car l'Eucharistie est, en même temps qu'un sacrement, un véritable

1. Par exemple, **10**, 11, 14 ; **15**, 1, 5. Cf. Wiseman, *De la Présence réelle*, diss. I (dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, tome XV, col. 1179).

sacrifice, un mémorial de la mort de N.-S. J.-C. (I Cor. 11, 26). L'idée de chair, étroitement unie à celle de manger, provoque l'étonnement et la curiosité des Juifs. Les adversaires de Jésus ont compris qu'il s'agit d'une manducation réelle. Mais ont-ils bien compris ? On va le voir par la suite du discours. La meilleure méthode à suivre, pour élucider cette question, est celle qu'indique le cardinal Wiseman (*De la présence réelle*, diss. III). Elle consiste à se rendre compte, par induction, de l'attitude prise par Jésus dans les différents cas où ses paroles donnent lieu à des objections basées sur une interprétation erronée, et de la comparer à celle qu'il affecte, au contraire, lorsque ses auditeurs font des difficultés basées sur une interprétation vraie. Pour le premier cas, on peut se référer aux passages suivants : Jo. **4**, 32-34 ; **6**, 32-36 ; **8**, 21-23, 32-34, 40-44 (cf. Mt. **16**, 6-11 ; **19**, 24-26). Les exemples de l'autre cas sont : Jo. **6**, 41-51 ; **8**, 56-58 (cf. Mt. **9**, 2-6). Dans les passages de la première catégorie, Jésus explique la métaphore mal comprise, tandis que, dans les autres cas, il répète son affirmation, sans mitiger les termes. Si l'on rapproche de chacun de ces groupes de faits le texte qui nous occupe, on est forcé de reconnaître que l'interprétation des Juifs, quoique littérale, est bien la vraie. Jésus en effet, loin de la corriger, la confirme. Les versets 53 et 54 forment deux exposés parallèles de ce langage plein de mystère : « Je vous donnerai ma chair à manger. »

1. *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme* (53[a])	1. *Celui qui mange ma chair* (54[a])
2. *et si vous ne buvez son sang* (53[b])	2. *et boit mon sang* (54[b])
3. *vous n'aurez pas la vie en vous* (53[c]).	3. *a la vie éternelle* (54[c]).

Les idées se succèdent dans le même ordre, d'abord en termes négatifs, puis sous une forme positive (comp. Mc. **16**, 16). Entre la chair et le sang mentionnés ici et la « chair » du v. 51 il n'y a pas de différence réelle, tout le monde en convient. Donc manger la chair et boire le sang de Jésus, c'est manger le « pain » que Jésus « donnera »[1].

1. Ce rapport est explicitement énoncé dans le Cod. cantabr., où le v. 53 se lit dans la forme suivante : ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν· ἐὰν μὴ λάβητε τὸ σῶμα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ὡς τὸν ἄρτον τῆς ζωῆς, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν αὐτῷ.

Or, que faut-il entendre par ces expressions : manger la chair et boire le sang? Doit-on les prendre au pied de la lettre, au sens propre, ou bien doit-on n'y voir qu'une hardie métaphore? Dans l'A. T., l'expression « manger la chair de quelqu'un » est une figure énergique par laquelle les auteurs sacrés désignent la médisance et la calomnie[1]. S. Paul a une réminiscence de cette métaphore, lorsqu'il écrit aux Galates, en leur recommandant la charité fraternelle : « Prenez garde, en vous mordant et en vous mangeant l'un l'autre, de vous détruire réciproquement » (**5**, 15). Mais l'expression se trouve tout entière, sous sa forme johannique, dans le Livre d'*Enoch* : καὶ ἤρξαντο... ἀλλήλων τὰς σάρκας κατεσθίειν, καὶ τὸ αἷμα ἔπινον (**7**, 5). Telle était aussi la manière de parler des Juifs palestiniens au temps de J.-C. On peut même dire qu'à cette époque l'expression « manger la chair de quelqu'un » avait une signification métaphorique qui était consacrée[2]. Si l'on admet que Jésus l'emploie dans ce sens, son discours n'a plus aucune suite et l'étonnement des Juifs ne s'explique pas. De plus, dans la terminologie du chap. **6**, l'expression « manger la chair » appartient au même ordre d'idées que celle de « boire le sang ». Or, ce dernier terme ne souffre pas une interprétation métaphorique. Au sentiment d'horreur instinctive qu'éveillait, chez les auditeurs de Jésus, l'idée de boire du sang humain, s'ajoutait, pour les Juifs, la conscience d'une grave illégalité. La Loi défendait sévèrement de boire non seulement le sang humain, mais même le sang des animaux, quels qu'ils fussent (Gen, **9**, 4; Lev. **3**, 17; **7**, 26; **17**, 10; **19**, 26; Deut. **12**, 16; **15**, 23). Il est contraire à toute vraisemblance de supposer que N.-S. ait insisté sur une image propre à révolter ses auditeurs; mais il est naturel d'admettre qu'il a employé cette expression parce qu'elle était seule capable de rendre sa pensée. Quant à l'idée de résurrection, elle est la même qu'auparavant, v. 40. Cependant Renan a vu dans ce passage de notre Évang. un pacte de sang analogue à ceux qui se pratiquent chez les peuples primitifs.

Le Sauveur résume sa pensée dans la phrase si claire du v. 55. Le mot

1. Ps. XXVII, 2; Job **19**, 22; **31**, 31; Mich. **3**, 3; Eccle. **4**, 5.

2. Wiseman (dans Migne, *Démonst. évang.*, t. XV, col. 1194). Voir dans s. Justin, Apol. I, 66, le rapprochement qu'établit l'apologiste entre l'Eucharistie et les rites du culte de Mithra.

ἀληθής marque non pas l'excellence de la nourriture et du breuvage, mais leur réalité. Le corps de J.-C. est un réel aliment, moins par sa nature que par ses effets : il donne la vie à l'âme et la conserve, comme l'explique fort bien Maldonat[1]. Le résultat de l'alimentation, c'est la nutrition, qui se fait par l'assimilation. La nourriture eucharistique produit ce résultat : *celui qui me mange demeure en moi et moi en lui.* Mais, tandis que, dans le phénomène physiologique de la nutrition, la nourriture s'identifie au corps, dans le phénomène de l'alimentation mystique de l'âme, le contraire a lieu ; c'est l'âme qui s'assimile à la nourriture, qui revêt une nouvelle forme, selon les paroles si connues de s. Augustin : « nec tu me mutabis in te, sed tu mutaberis in me. » La comparaison exprimée au v. 57 porte sur la notion de vie. Jésus déclare qu'il vit par le Père (διὰ τὸν πατέρα), parce que le Père l'a envoyé. D'après cela, il semble que le Sauveur parle en tant qu'homme. Comme tel, Jésus a la vie divine et la vie humaine, la vie surnaturelle et la vie naturelle. On peut se demander quelle est celle qui est prise ici pour terme de comparaison. Nous croyons que c'est la vie divine et surnaturelle, qui est appelée ordinairement la vie éternelle. Cette vie, qui est naturelle à Dieu, J.-C., comme homme, y participe, à raison de son union hypostatique avec la divinité. Ainsi, le mot διά a son acception courante[2] et la comparaison se justifie pleinement : de même que par l'union hypostatique à la nature divine, la nature humaine de Jésus a reçu du Père la vie surnaturelle, de même celui qui, par le sacrement de l'Eucharistie, s'unit à la personne de Jésus, est fait

1. Cette explication mérite qu'on la reproduise intégralement. « Verus est cibus et verus est potus » non naturam significat, sed effectum. Nam etsi caro et sanguis Christi vere a nobis in Sacramento sumitur, tamen non vocatur verus cibus, quod vere manducetur, et verus potus, quod vere bibatur : multa enim vere manducantur, et bibuntur, quæ non vitam, sed mortem potius afferunt, et ut diximus, voluit Christus probare carnem suam vitam manducantibus dare quia verus est cibus. — Verum igitur cibum, et verum potum vocat, quia vere animas nutrit, et vitam æternam illis praebet, sicut supra vocavit se panem verum, non utique natura, nec enim vere ac proprie, si naturam spectes, panis est, sed effectu, quia vere præstat, quod panis præstare solet, cum ad id fiat, ut vere homines vivant. » *Comm. in Jo.*, cap. 6, n° 129-130.

2. La préposition διά, jointe à un accusatif, revêt différentes nuances : elle indique d'ordinaire la cause « per quam ». Beelen, *Gram. græcit. N. T.*, p. 427 s.

participant de cette même vie. Au v. 58, nous trouvons la répétition du rapprochement établi dans le premier discours (32); mais ici la comparaison a une autre portée. En suivant, comme nous l'avons fait dans notre traduction, la leçon donnée par les autorités les plus compétentes, il n'est plus question de manne dans ce verset. Il s'agit uniquement du pain céleste, du pain de vie. Sans doute, les Hébreux ont jadis mangé dans le désert un pain tombé miraculeusement du ciel; mais ce n'était pas le pain de vie, puisqu'ils sont morts. Tel n'est pas le pain que le Sauveur propose à ses disciples; ceux qui en mangeront auront la vie éternelle. Il est facile de remarquer que l'opposition est artificielle et roule sur une équivoque; il s'agit, d'une part, de la vie physique du corps et, de l'autre, de la vie mystique de l'âme. Les artifices de ce genre ne sont pas rares dans le IVe Évang. Mais la pensée que l'auteur sacré veut mettre en relief est toujours reconnaissable. Ici en particulier, en faisant la part de l'artifice littéraire, il reste toujours une comparaison très significative entre les effets de la manne et ceux du pain eucharistique.

Puisque, comme nous l'avons déjà fait observer, le IVe Évang. passe sous silence l'institution de l'Eucharistie, le discours du chap. 6 offre, au point de vue de la doctrine eucharistique, un intérêt particulier. Jésus, s'identifiant avec le pain de vie, promet de donner sa chair à manger et son sang à boire, non pas « la chair et le sang en esprit et en figure, mais la chair véritable et le sang véritable, en leur propre et naturelle substance[1] », en un mot la personne même de Jésus, telle qu'elle nous est apparue dans les chapitres précédents, divine et humaine à la fois. Néanmoins, pour comprendre toute la portée de cette promesse, il faut se référer à son exécution. Le récit de la dernière Cène (Mt. 26, 26-28; Mc. 14, 22-24; Lc. 22, 19-20; I Cor. 11, 24-25) est considéré à juste titre, dans les démonstrations dogmatiques, comme corrélatif du discours que nous venons d'analyser; il nous apprend de quelle manière le corps du Sauveur est un aliment et son sang un breuvage, et nous fait connaître la raison formelle du sacrement. A s'en tenir aux données du IVe Évang., la doctrine eucharistique peut se résumer en trois points: nature du pain de vie, son efficacité, sa nécessité. Les deux premiers points ont été suffisamment étudiés au cours de notre commentaire. Il nous reste un mot à dire du troisième. Au v. 54, Jésus

1. Bossuet, *Méd. sur les Év.*, *La Cène*, 1re part., xxxiiie jour.

impose à ses auditeurs l'obligation rigoureuse de participer à la nourriture céleste qu'il promet de leur donner. S'ensuit-il que le sacrement de l'Eucharistie soit de nécessité le moyen pour arriver au salut? S. Augustin semble l'avoir entendu ainsi. A ses yeux, l'Eucharistie aurait été nécessaire au même titre que le baptême : « Ex antiqua, ut existimo, et apostolica traditione qua Ecclesiæ Christi insitum tenent, præter baptismum et participationem dominicæ mensæ, non solum non ad regnum Dei, sed nec ad salutem et vitam æternam posse quemquam hominum.[1] » L'évêque d'Hippone en déduit l'obligation, même pour les petits enfants, de recevoir la communion. On rencontre chez certains autres Pères des considérations analogues. Mais il faut voir là l'expression d'opinions particulières et non des échos de la vraie tradition. Le texte évangélique peut et doit s'entendre en un sens tout différent. D'abord, Jésus, parlant à la seconde personne, ne formule pas le précepte en termes universels. De plus, l'accomplissement du précepte suppose des conditions subjectives à réaliser, conditions que l'Évang. n'exprime pas, mais que l'on doit forcément sous-entendre. La chair et le sang du Sauveur sont une source de vie pour ceux-là seulement qui les reçoivent dignement. Mais pour être digne de s'unir à Jésus par le sacrement de l'Eucharistie, il faut déjà lui être uni par la foi, il faut être dans la voie du salut, il faut avoir la vie. L'Eucharistie est une nourriture; elle ne donne pas la vie, mais elle l'entretient et la développe. La distinction réitérée entre la chair et le sang, la nourriture et le breuvage appelle la question de la communion sous les deux espèces. Mais il faut se rappeler que le Seigneur s'attache surtout à inculquer qu'il est lui-même le pain de vie (48 et 51); ce qui suit (52-57) n'est que le développement de cette idée fondamentale.

Dans ce chap. 6, nous retrouvons le problème de la prédestination, à propos de la vocation à la foi (37, 44, 45). Bornons-nous à rappeler les réflexions théologiques que suggère à s. Thomas l'explication de ces versets. La déclaration de N.-S. : *tout ce que le Père me donne viendra à moi*, ne diminue en rien la responsabilité humaine. On ne peut aller au Fils par la foi sans le secours du Père, mais l'infidélité est imputable à la seule volonté libre de l'homme : « hoc ei imputatur qui non venit, dit le Docteur angélique, quia impedimentum præstat quod non veniat, avertens se a salute, cujus via, quantum in se est, omnibus est aperta.[2] » S. Thomas interprète dans le même sens les versets 44 et 45 : « Deus autem omnibus ad trahendum manum por-

1. Cité par Richard Simon, *Hist. crit. des principaux commentateurs du N. T.*, p. 287 s. (Rotterdam, 1693).
2. *Evang. Joan.*, cap. VI, lect. 4, 7.

rigit quantum in se est: et quod plus est, non solum attrahit manum recipientis, sed etiam aversos a se convertit... Ex quo ergo Deus paratus est dare omnibus gratiam, et ad se trahere, non imputatur ei, si aliquis non accipiat, sed ei qui non accipit.[1] » Il nous semble que ces expressions « omnibus manum porrigit, — paratus est dare omnibus gratiam », mises en rapport immédiat avec la responsabilité du pécheur, attribuent à la volonté humaine une part à l'efficacité du secours divin.

Les exégètes ne voient ordinairement dans le chap. 6 que l'exposé de la doctrine eucharistique. Nous croyons qu'en se plaçant ainsi à un point de vue exclusif, on néglige un enseignement précieux. Sans doute, à considérer la note spécifique, le caractère propre et distinctif du discours sur le pain de vie, on doit voir dans le v. 51 le point central, vers lequel convergent toutes les parties de l'entretien. Envisagée sous ce rapport, toute la première moitié est destinée à préparer cette affirmation capitale : *Je suis le pain vivant*. Néanmoins, si l'on détourne quelque peu son attention de la doctrine eucharistique, pour la diriger sur les données qui lui servent de fondement, une théorie christologique se dégage du fond du discours. Il s'agit d'abord de la nourriture incorruptible que le Fils de l'homme donnera (27). Cette nourriture consiste en un pain céleste, qui n'est autre que Jésus (35, 48, 51). Or, dans quel sens est-il vrai de dire que Jésus est un *pain céleste?* D'abord, parce que Jésus est descendu du ciel (33, 38, 41); ensuite, parce qu'il s'offre en nourriture et promet de donner sa chair à manger et son sang à boire (52-57). Le Sauveur se compare avec raison à la manne (31-32, 49-50, 58); comme la nourriture miraculeuse dont se nourrissaient les Hébreux dans le désert, il est un pain descendu du ciel. Au point de vue où nous nous plaçons, c'est l'origine céleste de Jésus qui est la vérité principale. On peut même dire que, dans l'esprit de l'évangéliste lui-même, cette idée a une importance capitale, bien qu'elle soit subordonnée, dans l'ensemble, à la doctrine de l'Eucharistie. Dans toute la première partie (26-47), elle est le pivot de la discussion entre Jésus et les Juifs. A cette affirmation du Sauveur : *Je suis descendu du ciel*, ses adversaires répliquent en rappelant son origine humaine : *n'est-ce pas là Jésus, le fils de Joseph, dont nous connaissons le père et la mère* (42)? On remarquera que, dans cette objection, le père de Jésus est mis en première ligne et désigné nommément, tandis que, de son côté, Jésus, en proclamant son origine céleste, insiste sur la mission qu'il tient de son *Père* (27, 39, 40, 44). Il y a là une controverse qui porte, non plus directement sur le caractère messianique de Jésus, mais sur son origine selon la chair, sur sa naissance. Quel but se

1. *Ibid.*, lect. 5, 3.

propose l'écrivain sacré, en rapportant cette polémique? N'a-t-il pas en vue l'union du Logos avec la nature humaine? Les Juifs prétendent *connaître* le père de Jésus, et le Sauveur répond que *personne n'a jamais vu le Père* (46). Or, c'est du Père qu'il tient sa mission (44). C'est donc par ce Père invisible aux mortels qu'il est descendu du ciel pour se donner en nourriture, c'est en vertu de cette paternité toute spirituelle qu'il est devenu un aliment céleste. Comme on le voit, l'intention de l'évangéliste est de nous faire connaître de quelle manière, selon l'expression de l'épître aux Hébreux (**2**, 14), le Christ a été fait participant de la chair et du sang. La déclaration du Sauveur : *Je suis le pain vivant, qui est descendu du ciel* (51) est le complément et l'explication de la formule par laquelle l'auteur résume, dès le commencement du livre, sa doctrine christologique : *Et le Verbe devint chair*. C'est pourquoi il faut croire, non seulement que le Verbe s'est manifesté dans la chair, mais aussi, conformément au précepte énoncé dans les épîtres johanniques, que *Jésus-Christ est venu dans la chair*, ἐν σαρκί (I Jo. **4**, 2; II Jo. 7), que l'avènement du Messie s'est opéré en Jésus dès le premier moment de son existence.

3° 6, 60-71.

[60]Beaucoup de ses disciples, l'ayant entendu, dirent : ce langage est dur; qui peut l'écouter? [61]Mais Jésus, sachant en lui-même que ses disciples murmuraient à ce sujet, leur dit : « Cela vous choque! [62]Et si vous voyiez le fils de l'homme monter là où il était auparavant...? [63]C'est l'esprit qui vivifie*, la chair ne sert de rien*; les paroles que je vous ai dites* sont esprit et vie.[64]Mais il y en a parmi vous certains qui ne croient pas. » Car Jésus savait dès le principe quels étaient ceux qui ne croyaient pas* et quel était celui qui le trahirait. [65]Et il disait : « Voilà pourquoi je vous ai dit que personne ne peut venir à moi, à moins que cela ne lui soit donné par le Père. » [66]Dès ce moment, beaucoup de ses disciples se retirèrent et n'allaient plus avec lui. [67]Jésus dit donc aux Douze : « Ne voulez-vous point vous retirer, vous aussi? »

63. D'après Syr. cur : « c'est l'esprit qui vivifie *le corps*. » — D'après Syr. sin. : « c'est l'esprit qui vivifie *le corps*, *mais vous dites : le corps* ne sert de rien. » — Quelques mss. de second ordre ont λαλῶ, au lieu de λελάληκα.

64. Plusieurs anciens témoins omettent la négation; Syr. sin. omet la prop. τίνες εἰσὶν οἱ μὴ πιστεύοντες.

68 Simon Pierre lui répondit : « Seigneur, à qui irions-nous ? Tu as
des paroles de vie éternelle. 69 Pour nous, nous avons cru et nous
avons reconnu que tu es le Saint de Dieu* » 70 Jésus leur répondit :
« N'est-ce pas moi qui vous ai choisis, vous, les Douze? et l'un
de vous est un démon! » 71 Or, il parlait de Judas, fils de Simon
l'Iscariote, car c'était lui, un des Douze, qui devait le trahir.

69. Vulg. et Syr. sin. lisent : ὁ χριστός ὁ υἱός τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος.

Le discours est terminé. L'effet qu'il a produit se manifeste aussitôt dans le cercle des disciples. Aussi bien le Sauveur connaissait-il par intuition les dispositions intimes de ses auditeurs : *ce langage est dur*, langage inouï, doctrine étrange! Cette réflexion se rapporte évidemment aux paroles par lesquelles le Sauveur a déclaré nécessaire de manger sa chair et de boire son sang. Le mécontentement que Jésus lit au fond des cœurs l'oblige à entrer dans de nouvelles explications avec ses disciples. Il leur proposé une chose plus étonnante encore que celle qu'ils viennent d'entendre; il leur prédit son ascension glorieuse : mon langage vous surprend; que direz-vous donc lorsque vous me verrez monter au ciel? Les disciples n'ont pas pénétré le sens des paroles qui les offusquent. Le Maître les rassure charitablement, sans rien rétracter, ni rien mitiger de sa doctrine. Cependant, le v. 63 présente une sérieuse difficulté. Jésus ne semble-t-il pas revenir sur ce qu'il a dit pour réduire tout son discours à une simple métaphore? Après avoir opposé la chair à l'esprit, il déclare que son enseignement relève de l'esprit, et non pas de la chair, d'où il faut conclure que ses paroles doivent être entendues au sens spirituel. Qu'est-ce à dire? D'abord, les termes de l'opposition sont pris dans l'ordre métaphysique, dans le domaine des généralités. On remarquera que, dans ce verset, la *chair* seule est mentionnée; le *sang* est omis. Cependant saint Paul, dans une déclaration analogue à celle-ci, emploie les deux termes (I Cor. **15**, 50). L'évangéliste doit avoir quelque motif pour ne pas opposer le *sang* à l'*esprit*. Peut-être a-t-il en vue la croyance universellement admise chez les Juifs qui voyait dans le sang le siège de l'âme. Cette doctrine étant admise, les termes πνεῦμα et αἷμα, loin de s'exclure, se correspondent. *La* chair n'est pas la même chose ici que dans les affirmations antérieures, où le Sauveur a dit *ma* chair. Ce terme désigne ce qui est matériel, ce qui tombe sous les sens, par compa-

raison à ce qui ne se voit pas. La chair et l'esprit sont comparés au point de vue d'une fin à obtenir, qui est la vie éternelle. Sous ce rapport, l'esprit seul a de l'efficacité, car, dans l'ordre des choses mystiques et surnaturelles, la « chair » par elle-même ne saurait rien produire. On comprendra maintenant le véritable sens de l'autre partie du verset : *les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie*, « les paroles que je vous ai adressées sont des paroles de vie, parce qu'elles sont esprit ». Après la déclaration faite dans la première moitié du verset, le mot *esprit* doit être pris pour le terme moyen d'un syllogisme dont les mots *paroles* et *vie* sont les termes extrêmes. Les paroles (τὰ ῥήματα) sont mises ici pour les « choses dites ». Ce qui a provoqué les protestations des disciples, c'est que Jésus a assimilé son corps à une véritable nourriture. Donc, en dernière analyse, le contenu du v. 63 se réduit à ceci : « Mon corps est un véritable aliment et mon sang est un véritable breuvage », ces paroles sont « esprit et vie » ou plutôt ce sont là des paroles de vie, parce qu'elles sont esprit; elles doivent donc être entendues d'une façon spirituelle, mystique, surnaturelle, bien qu'elles expriment une réalité physique, concrète. Il faut juger une chose par la fin à laquelle elle est destinée : les disciples, en entendant les paroles du Maître, avaient conçu l'idée d'une manducation matérielle et naturelle, destinée à la réfection du corps; ils se trompaient. De fait, il s'agit d'une manducation spirituelle, quoique très réelle, destinée à vivifier l'âme [1]. La foi doit présider à cette manducation d'une nourriture invisible. — Dans ce qui suit, Jésus s'adresse en même temps au commun des disciples et aux apôtres; en effet, au v. 64, il reproche à plusieurs leur infidélité. Ainsi le Sauveur est ramené à l'idée qui fait le fond de tous ces discours, à la foi comme élément primordial du salut. Le terme ἐξ ἀρχῆς se rapporte au début du ministère de Jésus. Les disciples récalcitrants sont dès lors séparés du Maître, ou, plus vraisemblablement, ils n'ont jamais été en communion avec

1. « Reprehendit itaque Christus in eis non quod reatem realis suæ carnis manducationem apprehenderint; sed quod apprehenderint futuram modo carnali, sicut aliæ carnes in propria specie, et absque spiritu, seu vita comeduntur; quum tamen modus manducandi carnem Christi (licet realis), futurus esset magis spiritualis, et reconditus, nempe sub specie sacramenti, credendo istud, sicut re vera accidit, continere corpus Christi. » Salmanticenses, *De Eucharistia*, Disp. I, cap. 1, § 1, n° 2, *fin.*

lui; ils sont allés à lui mus par des sentiments humains; ils n'ont pas été dirigés dans leur démarche par le Père céleste; ils n'ont pas la foi, qui est un don de Dieu (37, 44). Au point où en est arrivée la narration, le collège apostolique est au complet. Les Douze, qui ont été l'objet d'une élection spéciale, déserteront-ils, eux aussi, la cause de Jésus? La réponse de Pierre offre une ressemblance frappante avec la profession de foi que nous lisons Mt. 16, 16. Cependant, à s'en tenir aux manuscrits les plus autorisés, il y a une différence notable dans la forme de l'expression, et il faut lire dans le IVe Évang. : σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ, *tu es le Saint de Dieu*, c'est-à-dire le Messie. Mais, au fond, les deux formules sont équivalentes. La déclaration rapportée par les Synopt. (Mt. 16, 16; Mc. 8, 29; Lc. 9, 20) est donnée comme se rattachant à une circonstance ultérieure de la vie publique du Sauveur. Nous connaissons déjà nommément plusieurs apôtres : Pierre, André, Jean, Philippe et Nathanaël, que nous avons cru devoir identifier avec l'apôtre Barthélemy (1, 35-52; *supra*, p. 156 ss.). L'évangéliste nous en fait connaître un sixième, le traître Judas. On ne sait pas quels étaient les antécédents de ce personnage, ni dans quelles circonstances il avait été appelé à l'apostolat. Les évangélistes le désignent sous le nom de Ἰσκαριώτης, de l'hébreu איש קְרִיּוֹת, l'homme de Kerioth, ou, d'une manière plus explicite, selon les mss. א et D, Ἰούδας ἀπὸ Καρυώτου, Judas de Kerioth, pour le distinguer de l'apôtre Jude appelé Ἰούδας Ἰακώβου (sous-ent. ἀδελφός). C'est pour marquer la même distinction que l'auteur ajoute au nom de Judas celui de son père Simon, Σίμωνος.

§ XIV. *Jésus à la fête des Tabernacles.*

Le chap. 7 offre de grandes analogies avec le chap. 5, dont il est, sous un certain rapport, la suite naturelle. Il débute par cette remarque qu'*après cela* Jésus, ne voulant plus rester en Judée par crainte des Juifs, se retira en Galilée. Les événements, auxquels l'évangéliste fait allusion par cette expression qui lui est familière μετὰ ταῦτα, se sont accomplis en Judée et ont eu pour effet de manifester la malveillance des Juifs à l'égard du Sauveur. Cela correspond exactement à la situation exposée au chap. 5. Dans tout le chap. 6, au contraire, la scène est en Galilée. Du reste, à partir du chap. 7, il ne sera plus question de ministère galiléen. L'évangéliste a terminé ce qu'il avait à dire sur cette partie de la vie publique du Sauveur (1, 19-2, 12; 6). Nous ne retournerons en Galilée qu'avec l'appendice du chap. 21.

1° 7, 1-13.

1 Après cela, Jésus séjournait en Galilée, car il ne voulait pas
séjourner en Judée, parce que les Juifs cherchaient à le mettre à
mort. 2 Cependant, la fête des Juifs, la Scénopégie, approchait.
3 Ses frères lui dirent donc : « Pars d'ici et va-t'en en Judée, afin
que tes disciples aussi voient les œuvres que tu fais; 4 car on
n'opère pas en cachette, quand on aspire à la célébrité; si tu fais
de telles choses, manifeste-toi au monde. » 5 Car ses frères ne
croyaient pas en lui. 6 Jésus leur dit donc : « Le temps n'est pas
encore venu pour moi; mais il est toujours temps pour vous. 7 Le
monde ne peut pas vous haïr; il me hait, moi, parce que je rends
témoignage sur son compte, en attestant que ses œuvres sont
mauvaises. 8 Vous, montez à la fête; moi, je ne monte pas* à cette
fête, parce que mon temps n'est pas encore accompli. » 9 Leur
ayant dit cela, il resta en Galilée. 10 Mais, après que ses frères
furent montés à la fête, il y monta, lui aussi, non pas ouverte-

8. ℵ D, It., Syr. cur., Cop. lisent οὐκ. B et nombreux mss. de second ordre, ainsi que Syr. pesch., ont οὔπω.

ment, mais comme en cachette. [11]Les Juifs donc le cherchaient pendant la fête et disaient : où est-il? [12]Et il y avait dans la foule un grand tumulte à son sujet : c'est un homme de bien, disaient les uns; nullement, mais il égare le peuple, disaient les autres. [13]Cependant, personne ne s'exprimait librement sur son compte, par crainte des Juifs*.

13. Syr sin. : *par crainte du peuple.*

Les dix premiers versets forment une sorte d'introduction historique. L'auteur ne s'applique pas à ménager les transitions; il aborde directement son récit, se bornant à indiquer l'ordre de succession des événements par la brève formule *après cela*. Le v. 1 embrasse une période de six mois, durant laquelle Jésus est resté en Galilée. Le mot περιπατεῖν est un hébraïsme et doit être pris dans le sens de *versari*, comme on le voit par les datifs dont il est accompagné ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ... ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ. Par *Juifs* il faut entendre en général le parti hostile à Jésus, et plus particulièrement les notables de Jérusalem. Depuis la dernière Pâque, le Sauveur s'était abstenu d'aller à la métropole. Cependant la fête des Tabernacles approchait. Cette fête, appelée en grec Scénopégie, se célébrait au milieu du mois de tichri (fin septembre) et durait huit jours. Les frères, c'est-à-dire, comme on l'a vu plus haut (p. 173-176), les proches parents du Seigneur, tiennent un langage où perce l'ironie : ils ne croyaient pas en Jésus, dit l'écrivain sacré (5). Il paraît pourtant qu'ils étaient au nombre de ses disciples (**2**, 12); mais ils avaient sans doute une fausse idée du Messie. On peut aussi expliquer leur attitude au moyen du v. 66 du chapitre précédent. Il peut se faire qu'ils soient au nombre des disciples qui ont abandonné le Maître à la suite du discours sur le pain de vie. Jésus dut leur reprocher souvent leur ignorance et leur indocilité. D'ailleurs, il eut plusieurs fois l'occasion d'adresser ce même reproche à tous ses concitoyens (**4**, 44; Mt. **13**, 57; Mc. **6**, 4; Lc. **4**, 24). Cela étant, on saisit sans trop de difficulté le sens de leurs paroles : vous ne nous trouvez point assez éclairés, ni assez dociles. Allez donc en Judée; là du moins, vous trouverez des disciples dignes de vous; à quoi bon faire des miracles dans un coin perdu de la Galilée; c'est à Jérusalem qu'il faut vous montrer devant tout le peuple juif, réuni à l'occasion d'une grande solennité. On n'opère pas en cachette quand on veut paraître, quand on a la prétention de jouer

un rôle (ἐν παῤῥησίᾳ εἶναι). L'expression τῷ κόσμῳ est opposée à ἐν κρυπτῷ et signifie *en public*. La réponse du Sauveur appartient au même ordre d'idées. *Mon temps*; par ce terme, il faut entendre le moment où Jésus doit se manifester solennellement à Jérusalem à l'occasion de son dernier pèlerinage. Cette signification ressort du contexte, où *mon temps* est opposé à *votre temps*. Il n'est donc pas question du moment suprême de la Passion. Dans la terminologie du IVe Évang., la mort de Jésus est appelée « son heure », ἡ ὥρα αὐτοῦ (**7**, 30; **8**, 20; **13**, 1). Le v. 6 signifie par conséquent : le moment de me produire n'est pas encore venu; quant à vous, il vous est loisible de vous rendre à Jérusalem, quand bon vous semble. Au verset suivant, « le monde » est pris en mauvaise part. Les frères de Jésus sont attachés au monde par leurs idées terrestres et leur incrédulité; ils peuvent donc aller au milieu du monde; ils y seront bien accueillis. Mais, pour le Sauveur, le monde représente le parti ennemi (**8**, 23; **15**, 19). Il semble à première vue qu'il y a contradiction entre la conduite de Jésus se rendant à la fête (10) et sa déclaration formelle : *Je ne monte pas à la fête*. Dans un grand nombre de manuscrits, la difficulté est tranchée par la substitution de οὔπω (pas encore) à οὐκ devant le verbe ἀναβαίνω. Mais la leçon οὐκ ἀναβαίνω est généralement tenue pour authentique. Cette négation doit être expliquée d'après les circonstances du dialogue et en rapport avec l'adverbe οὔπω du v. 6. On propose à Jésus d'aller à Jérusalem à la tête d'une caravane de pèlerins, pour faire une entrée solennelle dans la ville sainte, se montrer au grand jour et étonner le monde par ses miracles. Le Sauveur oppose un refus formel à cette proposition, se réservant d'accomplir son pèlerinage incognito[1]. C'est ce qu'il fait : après que ses frères furent partis, mêlés à une troupe nombreuse de pèlerins, *alors*, dit l'évangéliste *il se rendit lui-même à la fête, non pas en public, mais comme en cachette* (10). Cette indication répond à la notice que nous lisons dans Mc. **9**, 30 : Jésus parcourant la Galilée sans se faire connaître (καὶ οὐκ ἤθελεν ἵνα τις γνοῖ). Il est grandement probable que les évangélistes, en rapportant ces détails, ont en vue les mêmes circonstances historiques. Au moment où Jésus arrive à Jérusalem, les fêtes sont déjà commencées. Le bruit de son arrivée, dit l'évangéliste, se répandit dans la ville. Le public

1. Cf. Maldonat, *Comment. in Joan.*, cap. **7**, n° 21.

se divisa en deux partis, l'un favorable, l'autre hostile à Jésus. Dans les discussions qui vont suivre, le Sauveur est surtout en butte au pouvoir constitué ; ses ennemis sont ceux que l'auteur désigne sous le nom de « Pharisiens » ou de « Juifs ». La foule (ὄχλος) est plutôt indécise. Aux versets 11 et 13, les « Juifs » ne sont autres que les représentants de l'autorité. Ils inspiraient de la crainte aux amis de Jésus.

2° 7, 14-36.

[14]Or, lorsqu'on était arrivé au milieu de la fête, Jésus monta
au temple, et il enseignait. [15]Et les Juifs s'étonnaient, disant :
comment cet homme est-il lettré sans avoir fait d'études? [16]Jésus
leur répondit donc et dit : « Ma doctrine ne vient pas de moi, mais
de celui qui m'a envoyé ; [17]si quelqu'un consent à faire sa volonté,
il verra bien si ma doctrine vient de Dieu, ou si je parle de mon
propre chef. [18]Celui qui parle de son chef cherche sa propre gloire ;
mais celui qui cherche la gloire de celui qui l'a envoyé, celui-là
est véridique et l'iniquité n'est pas en lui. [19]Moïse ne vous a-t-il
pas donné la Loi ? Et aucun de vous n'accomplit la Loi ! Pourquoi
cherchez-vous à me faire mourir?* » [20]La foule répondit et dit : « Tu
as un démon : qui cherche à te faire mourir? » [21]Jésus répondit et
leur dit : « J'ai fait une œuvre, et vous êtes tous dans l'étonnement.
[22]C'est pourquoi Moïse vous a donné la circoncision — non qu'elle
soit de Moïse, mais elle vient des ancêtres — et vous la pratiquez
le jour du sabbat. [23]On reçoit la circoncision le jour du sabbat, de
peur de violer la loi de Moïse, et vous m'en voulez de ce que j'ai
guéri entièrement un homme un jour de sabbat? [24]Ne jugez pas
selon les apparences, mais rendez un jugement équitable. » [25]Or,
quelques-uns de Jérusalem disaient : n'est-ce pas celui qu'on veut
mettre à mort? [26]Voici qu'il parle librement et on ne lui dit rien ;
les chefs auraient-ils vraiment* reconnu qu'il est le Christ? [27]Mais
celui-ci, nous savons d'où il est ; or, lorsque le Christ viendra,
personne ne saura d'où il est. [28]Jésus donc, qui enseignait dans
le temple, s'écria et dit : « Vous me connaissez et vous savez d'où
je suis ; or, je ne suis pas venu de moi-même, mais celui qui m'a

19. Cette dernière prop. fait partie du v. 20 dans la Vulg.

26. B D, It., Syr. cur., Cop., Or. omettent ἀληθῶς.

réellement envoyé, vous ne le connaissez pas. [29]Moi, je le connais, parce que je viens de lui et qu'il m'a envoyé. » [30]On cherchait donc à le saisir, et personne ne mit la main sur lui, parce que son heure n'était pas encore venue. [31]Cependant, beaucoup dans la foule* crurent en lui, et ils disaient : quand le Christ viendra, fera-t-il plus de miracles que celui-ci n'en fait*? [32]Les Pharisiens* entendirent ces propos de la foule sur son compte et, de concert avec les chefs des prêtres, envoyèrent des gardes pour s'emparer de lui. [33]Jésus dit donc : « Je suis avec vous encore un peu de temps, et je m'en vais à celui qui m'a envoyé. [34]Vous me chercherez et vous ne me trouverez pas, et là où je vais*, vous ne pouvez pas venir. » [35]Alors les Juifs dirent entre eux : où va-t-il aller, que nous ne puissions pas le trouver? Ira-t-il dans la dispersion des Gentils prêcher aux païens? [36]Que signifie son langage : vous me chercherez, et vous ne me trouverez pas, et là où je vais vous ne pouvez pas venir?

31. Syr. sin. lit : *beaucoup de la ville.* — א^c B L T, Syr. pesch., Sah., Cop., Arm. lisent ἐποίησεν.

32. Syr. sin. : *Les prêtres et les Pharisiens entendirent... et envoyèrent...*

34. Ici et plus loin, v. 36, nous ponctuons εἶμι, conformément à la leçon de Syr. sin.

Dans ce récit et dans celui qui vient tout de suite après, les deux partis, la foule et les Pharisiens, apparaissent alternativement : la foule, 14-31 et 37-44 ; les Pharisiens, 32-36 et 45-52.

a) Jésus enseigne dans le temple (14-31). Ici encore, M. Spitta propose une transposition. Il prétend que, dans le manuscrit autographe, le v. 25 devait être la suite immédiate du v. 13 et que, par conséquent, le fragment intermédiaire est ici égaré ; sa présence est due à une méprise des premiers scribes. La place normale de ce passage serait, d'après ce critique, à la suite du chap. **5**. Il est vrai qu'il contient une allusion évidente au miracle de Bethesda raconté au chap. **5**. Il est vrai encore qu'entre la fête de Pâque du chap. **5** et la fête des Tabernacles du chap. **7** il y a, dans la marche suivie par notre Évangile, un intervalle de dix-huit mois. Mais nous ferons observer tout d'abord que, dans une question de ce genre, on doit se placer, non au point de vue de la prédication faite par Jésus à Jérusalem, mais plutôt au point de vue de la rédaction du livre. Or, entre les chap. **5** et **7**, il n'y a que quelques

pages d'intervalle et l'évangéliste, en écrivant le chap. **7**, a le droit de supposer que la scène de Béthesda est encore présente à l'esprit du lecteur. Remarquons en outre que les versets 19-20 et 25 du chap. **7** révèlent une situation identique, un état d'hostilité, qui fait pressentir le dénouement prochain et qui ne se manifeste pas hors des premières apparitions de Jésus dans la métropole.

La scène se passe au milieu de la fête, probablement le quatrième jour, τῆς ἑορτῆς μεσούσης, *festivitate* (et non pas *die festo mediante*. La doctrine exposée par Jésus n'est pas rapportée dans notre Évang.; l'auteur commence par reproduire la réflexion qu'elle provoqua : πῶς οὗτος γράμματα οἶδεν. Ce qui provoque l'étonnement, ce n'est pas la connaissance des Écritures dont l'orateur a pu faire preuve, mais plutôt la distinction de son langage et l'élévation de son enseignement; il y a en grec simplement γράμματα. Or, dans le N. T., la Sainte Écriture est appelée τὰ ἱερὰ γράμματα, et plus souvent ἡ γραφή ou αἱ γραφαί. Jésus n'était pas connu pour avoir été élevé à l'école d'un Gamaliel. D'où pouvait donc lui venir la supériorité de sa doctrine? Le public auquel parle Jésus se compose en majorité d'une multitude bienveillante; ses ennemis, ceux que l'évangéliste appelle les Juifs ou les Pharisiens, y sont en petit nombre. Ce sont ces derniers qui soutiennent la discussion; les questions qu'ils soulèvent portent d'abord sur la doctrine, puis sur la personne même du Sauveur. — α) La doctrine de Jésus est divine (16-18), et sa conduite est conforme à sa doctrine (19-24). Pour reconnaître le caractère divin de son enseignement, deux moyens sont indiqués : le premier consiste à en faire l'expérience personnelle, à mettre en pratique les préceptes qu'il contient; de la sorte, on le jugera par ses fruits (17); le second est tiré du but que poursuit celui qui enseigne : un faux prophète cherche toujours sa propre gloire; le désintéressement doit donc caractériser le véritable envoyé de Dieu. *Injustice* (ἀδικία) est prise ici par opposition à « *vérité* » (comp Rom. **1**, 18; **2**, 8; I Cor. **13**, 6; II Thess. **2**, 10) et équivaut à mensonge. Au v. 19, Jésus passe brusquement à la justification de sa propre conduite. On se souvient que le principal grief soulevé contre lui par les Juifs portait sur la violation du sabbat (**5**, 10, 15-18). Il reprend ici cette objection pour la réfuter par une rétorsion *ad hominem*. Le Sauveur interpelle ses ennemis, et, au v. 20, c'est la foule qui répond : δαιμόνιον ἔχεις, *insanis*. C'est un malentendu. Le peuple venu à Jérusalem

n'en voulait pas à la vie de Jésus. Le v. 21 est une allusion au miracle de Béthesda (**5**, 5-16)[1]. Les deux mots par lesquels débute le v. 22 (διὰ τοῦτο) peuvent se rattacher à ce qui précède. Mais, dans le IV[e] Évang., cette expression se trouve toujours placée au commencement de la phrase (**5**, 16, 18; **8**, 47[b]; **10**, 17; **12**, 18, 39). Il est donc probable que la Vulgate a rendu la pensée de l'écrivain sacré en joignant ce mot à la phrase qui suit. Cette construction suppose une ellipse au v. 22 : *C'est pourquoi [je vous dis] : Moïse vous donna la circoncision*. La parenthèse οὐχ ὅτι... est une réflexion de l'évangéliste ou de l'éditeur primitif. La pratique de la circoncision est antérieure à Moïse et remonte au temps d'Abraham (Gen. **17**, 10). Le dernier membre du verset exprime l'idée principale : lorsqu'il s'agit de pratiquer la circoncision, vous n'avez nul égard au repos sabbatique ; pourquoi donc vous récrier pour une guérison opérée le jour du sabbat? Au v. 24, on traduit parfois κατ' ὄψιν par « d'après l'apparence, à première vue ». On peut traduire aussi « en faisant acception de personnes »[2]. Cette dernière traduction répond mieux au contexte. — 6) Les ennemis du Sauveur, les Juifs de Jérusalem, placent la controverse sur un autre terrain ; du v. 25 au v. 31, il s'agit de la personne de Jésus. C'était un préjugé fort répandu parmi les Juifs que le Messie devait être d'origine inconnue. Un homme venant de Nazareth, que tout le monde avait pu voir grandir, dont on connaissait la parenté (**6**, 42), ne pouvait pas être le vrai Messie. Mais, en réalité, Jésus remplit la condition qui doit être le signe de sa mission divine : on ne sait pas d'où il vient. De là cette exclamation du v. 28, que l'on doit entendre au sens ironique : *Vous me connaissez...* ! Ὁ πέμψας με, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε, dans cette phrase, le rôle des propositions est interverti ; l'ordre logique des idées est celui-ci : vous ignorez celui qui est mon vrai point de départ, celui qui m'a envoyé (le Père). L'adverbe πόθεν est équivoque ; dans la bouche des Juifs, il a son sens ordinaire et indique le lieu d'origine ; dans la réponse de Jésus, il revêt une signification en quelque sorte métaphorique ; il indique une personne et entre en corrélation avec ἀπ' ἐμαυτοῦ. Les membres du Sanhédrin ne s'emparèrent pas du Sauveur. L'évangéliste donne la raison éloignée de ce fait : son heure (l'heure de

1. Accompli depuis un an et demi environ, d'après notre chronologie.
2. Maldonat, Grotius, Corluy.

sa Passion n'était pas venue. Toujours est-il que les Pharisiens persistaient dans l'intention de le saisir; peut-être en furent-ils empêchés dans cette circonstance par l'intérêt et la sympathie que la foule manifestait à l'égard de Jésus. En effet, des personnes du peuple, beaucoup avaient déjà la foi.

b) Intervention des Pharisiens (32-36). L'opposition est ici bien marquée entre la sympathie du peuple et l'hostilité du Sanhédrin. La réponse de Jésus (33-34) est une allusion à la Passion et à l'ascension; elle est à l'adresse des Juifs. *Vous me chercherez* (34), non plus pour vous emparer de moi par la violence, mais pour implorer ma miséricorde (comp. **8**, 21). Nous avons traduit le verbe εἶμι dans le sens d'*aller*. Le passage parallèle **13**, 33, où l'on répète la même phrase avec la variante ὑπάγω au lieu de εἶμι, confirme cette interprétation. Ce langage n'est pas compris des Juifs et provoque un malentendu. L'expression *dispersion des Gentils* (ἡ διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων) présente quelque obscurité. Certains commentateurs croient qu'elle désigne les gentils eux-mêmes; ils s'appuient, sur les derniers mots du v. 35, διδάσκειν τοὺς Ἕλληνας. Il est vrai que, dans le N. T., οἱ Ἕλληνες est synonyme de τὰ ἔθνη, et s'oppose aux Israélites, soit Juifs, soit Hellénistes. La Vulgate a donc rendu le sens du texte en traduisant Ἕλληνες par *gentes*. Il s'agit par conséquent de la doctrine chrétienne à prêcher parmi les gentils, mais il ne s'ensuit pas que le terme διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων désigne les gentils; le second substantif est un génitif local et n'a avec le premier qu'une relation vague qui se rend comme il suit : dispersio inter Græcos (= dispersi inter gentes). « La dispersion » désigne évidemment les pays dans lesquels les Juifs étaient dispersés, la Judée étant considérée comme la patrie naturelle, la résidence normale des Israélites[1]. Les peuples de ces contrées étaient païens et de langue grecque; c'est pourquoi les écrivains du N. T., lorsqu'ils les mentionnent, se servent indifféremment des mots ἔθνη ou Ἕλληνες (comp. **12**, 20). Les Juifs qui se trouvaient au milieu d'eux se laissaient pénétrer plus ou moins de leur esprit et de leurs mœurs; ils parlaient

1. Jac. **1**, 1; I Petr. **1**, 1. Le rabbin Gamaliel, petit-fils du maître de saint Paul, qui vivait vers la fin du premier siècle, nous a laissé trois écrits, dont l'un est adressé aux Juifs dispersés hors de la Palestine. L'auteur y distingue trois dispersions : la dispersion de Babylone, celle des Mèdes et celle des Grecs, qu'il appelle גָּלִיתָא דְיָוָן (cf. Joel **4**, 6).

comme eux la langue grecque, lisaient la Bible dans la version des Septante. Dans le N. T., ils sont appelés « grécisants » ou « hellénistes », Ἑλληνισταί[1], par opposition aux « Hébreux » Ἑβραῖοι, c'est-à-dire aux Juifs qui vivaient en Palestine, parlaient araméen, ἑβραϊστί, et lisaient la Bible dans le texte hébreu.

3° 7, 37-52.

37 Le dernier jour* de la fête, qui était le grand jour, Jésus était là et s'écriait* : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi, et qu'il boive, 38 celui qui croit en moi; des fleuves d'eau vive, comme a dit l'Écriture, jailliront de son sein. » 39 Or il disait cela de l'esprit que devaient recevoir ceux qui croiraient en lui; car l'esprit* n'était pas encore, parce que Jésus n'était pas encore glorifié. 40 Des gens de la foule, qui avaient entendu ces discours, disaient : c'est lui vraiment le Prophète. 41 D'autres disaient : c'est le Christ. Mais d'autres disaient : le Christ vient-il donc de Galilée? 42 L'Écriture n'a-t-elle pas dit que c'est de la race de David et du village de Bethléhem, où était David, que le Christ doit venir? 43 Il se pro-

37. Syr. sin. omet τῇ ἐσχάτῃ. — ℵ D, It., Sah., Cop. ont ἔκραζεν, au lieu de ἔκραξεν.

39. Nous suivons la leçon la plus généralement acceptée, qui est celle de ℵ K T, Π, Cop., Arm., Or., Cyr, Hesych. Les témoins L X Γ Δ lisent πνεῦμα ἅγιον. Vulg. a *nondum erat spiritus datus*. Syr. sin. offre une lecture analogue : *car jusqu'à ce temps l'esprit n'était pas donné*. Enfin B paraît avoir combiné les variantes dans la leçon πνεῦμα ἅγιον δεδομένον.

1. Cette expression ne se trouve que dans Act. Ap. **6**, 1; **9**, 29. Dans le premier endroit, les termes Ἑλληνισταί et Ἑβραῖοι sont mis en opposition et désignent les deux parties dont se composait la communauté chrétienne de Jérusalem; dans le second passage, l'opposition est moins marquée, et il semble qu'il faille entendre par Ἑλληνισταί les Juifs de Jérusalem restés fidèles à l'ancienne Loi, qui comprenaient le grec et se montraient particulièrement hostiles à l'Église naissante. On peut dire que le terme οἱ Ἑλληνισταί a deux acceptions sensiblement différentes : dans un sens restreint, il s'applique uniquement aux judéo-chrétiens, qui vivaient au milieu des Grecs et subissaient leur influence; dans un sens plus large, il désigne tous ceux qui, n'étant pas grecs de naissance, adoptaient la langue, les mœurs et l'esprit des Grecs, conformément à l'idée générale rendue par le verbe correspondant ἑλληνίζειν.

duisit donc une scission dans la foule à cause de lui. [44] Et quelques-
uns voulaient le saisir, mais personne ne mit la main sur lui. [45] Les
gardes vinrent donc trouver les chefs des prêtres et les Pharisiens*,
qui leur dirent : « Pourquoi ne l'avez-vous pas amené? » [46] Les
gardes répondirent : « Jamais homme n'a parlé comme lui. » [47] Les
Pharisiens leur répondirent : « Seriez-vous donc séduits? [48] Y a-t-
il quelqu'un, parmi les magistrats ou les Pharisiens, qui ait cru
en lui? [49] Mais c'est cette foule exécrable, qui ignore la Loi. »
[50] L'un d'eux, Nicodème, celui qui était venu à lui nuitamment*
leur dit : « [51] Est-ce que votre loi condamne quelqu'un avant de
l'avoir entendu et de savoir ce qu'il a fait? » [52] Ils répliquèrent et
lui dirent : « Serais-tu de la Galilée, toi aussi? Examine et vois
qu'il ne surgit point de prophète de la Galilée. »

45. Syr. sin. : *le peuple et les Pharisiens et les prêtres et les Pharisiens leur dirent.*

50. ℵ omet ce membre de phrase.

Le passage 37-44 reproduit une scène entre Jésus et le peuple juif analogue à celle qui a été décrite auparavant (14-31). La fête des Tabernacles durait huit jours. Le dernier jour avait un caractère particulièrement solennel; c'est pourquoi l'évangéliste l'appelle *le grand jour*, ἡμέρα τῇ μεγάλῃ. L'enseignement de Jésus se borne ici à une allégorie qui rappelle l'entretien avec la Samaritaine (4, 13-14) et qui demande la même interprétation. Le Sauveur se proclame l'objet et la source de la foi. Le v. 38 n'est pas une citation expresse de l'A. T. Il est une réminiscence de quelque passage prophétique, dont il reproduit le sens général (cf. Is. **44**, 3; **58**, 11; Ez. **36**, 25; **47**, 1; Zach. **14**, 8). *Des fleuves d'eau vive jailliront de son sein.* « Nihil aliud significat, dit Maldonat[1], quam animam ejus, qui in se crediderit, omni gratiæ copia abundaturam esse. » La phrase a un sens beaucoup plus naturel, si l'on applique à Jésus lui-même la référence scripturaire qui s'y trouve contenue. Il suffit, pour cela, de modifier la ponctuation reçue et de lire : *Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi, et qu'il boive celui qui croit en moi. Des fleuves d'eau vive, comme dit l'Écriture, jailliront de son sein.* Entendu ainsi, le verset est un écho de l'enseigne-

1. *Comment. in Joan.*, cap. **7**, n° 83.

ment allégorique donné plus haut, 4, 13-14. Il est permis d'y voir, en même temps, une allusion au coup de lance (19, 34).

D'après l'évangéliste lui-même, les fleuves d'eau vive représentent l'E.-S., qui doit s'unir à l'âme du croyant et l'enrichir de dons surnaturels. Cependant, l'évangéliste ne semble pas vouloir désigner directement cette union permanente, mais plutôt un fait particulier, la descente du S.-E. au jour de la Pentecôte. *Car*, ajoute-t-il, *il n'y avait pas encore d'esprit*, οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα. L'adjectif ἅγιον, qu'on lit dans le T. R., ainsi que le mot *datus* qu'on lit dans la Vulgate, n'appartient pas au texte original, mais il en donne l'explication : le mystère de la Pentecôte ne devait s'accomplir qu'après l'Ascension du Sauveur (16, 7). Nous reviendrons sur ce v. 39 pour en expliquer la signification théologique. Dans les réflexions de la foule, *le Christ* (ὁ Χριστός) et *le Prophète* (ὁ προφήτης) apparaissent comme deux personnes distinctes. Il est vrai qu'en général le nom de Prophète, employé avec l'article, désigne le Christ. Cependant la distinction que nous signalons ici prouve que l'emploi de l'article n'a pas toujours une portée décisive. Tandis que le peuple se livre à l'égard de Jésus à ces manifestations sympathiques, un vieux préjugé se réveille dans l'esprit de quelques-uns. Le titre de galiléen était, aux yeux du vulgaire, une sorte de tache originelle; il ne pouvait se concilier avec celui de Messie. L'humble naissance de Jésus était une autre source de préjugés. Le Messie attendu était annoncé par les prophètes comme devant naître de la race de David, à Bethléem, en Judée. Dans l'esprit de ses contemporains, Jésus était loin de réaliser ces conditions. Aussi, malgré tout l'éclat de son ministère, les esprits demeurent en suspens (comp. 4, 44).

L'opposition entre l'état d'esprit du peuple et celui des Pharisiens est très nettement tranchée dès à présent et ira en s'accentuant de plus en plus. Dans les derniers versets du chap. 7 (45-52), l'hostilité systématique du monde officiel se montre à découvert. Les gens du peuple n'ont pas le droit d'adhérer à la nouvelle doctrine, que les membres du Sanhédrin ne se soient prononcés; malheur à la foule ignorante qui prend les devants sur les prêtres et les docteurs de la Loi! L'anathème est équivoque : prononcé contre le peuple, il retombe en réalité sur la personne de Jésus. L'observation de Nicodème ne change rien aux dispositions des sanhédrites : Jésus est condamné sans retour.

Nous avons attiré l'attention sur le v. 39, où il est dit, conformément à l'interprétation que donnent plusieurs anciens témoins du texte sacré, que les fidèles (disciples et apôtres) *n'avaient pas encore reçu l'Esprit Saint, parce que Jésus n'était pas encore glorifié.* Nous avons vu dans ces derniers mots une allusion au mystère de la Pentecôte. De là il semble résulter que l'E.-S. n'a été donné qu'à ceux qui le reçurent sous une forme visible au jour de la Pentecôte, c'est-à-dire aux apôtres. Cette conséquence est juste ; mais il faut l'entendre de l'effusion miraculeuse et extraordinaire dont les apôtres seuls furent gratifiés. (Act. Ap. **2**, 1-6). « *Nondum erat spiritus datus*, intelligendum de abundanti datione, et visibilibus signis; sicut datus fuit eis (apostolis) post resurrectionem et ascensionem in linguis igneis[1]. » En effet, non seulement avant la Pentecôte, mais même avant les temps chrétiens, l'E.-S. était parmi les hommes, par son action (κατ' ἐνεργείαν) et aussi, au sentiment des Pères de l'Église, par son essence (κατ' οὐσίαν). Sous l'ancienne Loi, comme sous la Loi Nouvelle, il habitait substantiellement dans l'âme des justes : « Il vint habiter (l'Esprit) dans les justes et les prophètes, Enos, Enoch, Noé et les autres[2]. » Il en était de même du vivant de N.-S. : « Ego autem audacter, et tota libertate pronuntio, ex eo tempore, quo Apostoli Domino crediderunt, semper eos habuisse Spiritum Sanctum[3] ». Tout chrétien en état de grâce est le temple du S.-E.[4].

1. S. Thomas, *Evang. Joan.*, cap. VII, lect. **5**, 3, *med.*

2. S. Cyr. de Jer., *Catech.*, XVI, 27. Le P. Corluy cite à ce sujet plusieurs textes très instructifs à l'encontre de l'opinion du P. Petau. *Comm. in Ev. S. Jo.*, p. 199, note.

3. S. Jérôme, *Epist.*, CXX, **9**, *med.*

4. Rom. **5**, 5. « Accipimus ergo et nos Spiritum sanctum, si amamus Ecclesiam, si charitate compaginamur, si catholico nomine et fide gaudemus. » S. Aug., *In Joan. Evang.*, tract. XXXII, 8. *init.*

§ XV. *La femme adultère.*

7, 53—8, 11.

7 53 Et ils s'en allèrent chacun chez soi. 8 1 Et Jésus s'en alla
à la montagne des Oliviers. 2 Or, à la pointe du jour, il revint au
temple, et tout le peuple allait à lui* ; et, s'étant assis, il l'ensei-
gnait*. 3 Or, voici que les scribes et les Pharisiens amènent
une femme surprise en adultère* et, la plaçant au milieu, 4 ils lui
disent* : « Maître, cette femme a été surprise en flagrant délit
d'adultère. 5 Dans la Loi, Moïse ordonne de lapider de telles
personnes ; et toi, qu'en dis-tu ? » 6 Ils disaient cela pour l'éprouver,
afin de pouvoir l'accuser*. Mais Jésus, s'étant baissé, écrivait du
doigt sur la terre*. 7 Comme ils persistaient à l'interroger, il se
redressa et leur dit : « Que celui de vous qui est sans péché lui
jette le premier la pierre. » 8 Et, s'étant de nouveau baissé, il écri-
vait sur la terre. 9 Ayant entendu cela, ils se retirèrent* un à un*,
en commençant par les plus vieux*, et il resta seul avec la femme
qui était au milieu. 10 Alors Jésus, s'étant redressé*, lui dit :
« Femme*, personne ne t'a condamnée ? » 11 Elle répondit : « Per-
sonne, Seigneur. » Jésus lui dit : « Je ne te condamne* pas non
plus ; va et dorénavant* ne pèche pas. »

2. Cinq mss. omettent πρὸς αὐτόν. — D et six mss. retranchent ce dernier membre de phrase : καὶ... αὐτούς.

3. D lit ἐπὶ ἁμαρτίᾳ.

4. D ajoute ici : ἐκπειράζοντες αὐτὸν οἱ ἱερεῖς ἵνα ἔχωσιν κατηγορίαν αὐτοῦ.

6. Cette première partie du v. 6 ne se trouve pas dans D, ou plutôt elle a été intercalée au v. 4. — Quelques mss. ajoutent μὴ προσποιούμενος, d'autres καὶ προσποιούμενος.

9. Dans D, le début du verset est ainsi conçu : ἕκαστος δὲ τῶν Ἰουδαίων ἐξήρχετο. Après ἀκούσαντες, quelques mss. ajoutent : καὶ ὑπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλεγχόμενοι. — D supprime εἷς καθ' εἷς. — Plusieurs mss. et verss. ajoutent ἕως τῶν ἐσχάτων.

10. Certains témoins ajoutent : καὶ μηδένα θεασάμενος πλὴν τῆς γυναικός. — Nous lisons γύναι ; quelques mss. ont ἡ γυνή. Ici encore, certains témoins ajoutent : ποῦ εἰσὶν ἐκεῖνοι οἱ κατήγοροί σου.

11. Plusieurs mss. ont κρίνω, au lieu de κατακρίνω. — Plusieurs mss. omettent la détermination ἀπὸ τοῦ νῦν.

Ce fragment, qui contient l'épisode de la femme adultère, est célèbre dans la critique du N. T. Avant d'aborder la question de son authenticité, nous analyserons brièvement son contenu. — Le dernier verset du chap. 7 se rattache au récit précédent. Le verbe ἐπορεύθησαν a pour sujet *les Pharisiens*. Après avoir passé la nuit sur le mont des Oliviers, Jésus rentre, le matin, dans la ville. Nous trouvons un trait de ce genre dans Mt. **21**, 17-18 et dans Lc. **21**, 37-38. Le mont des Oliviers est situé en face de Jérusalem, du côté de l'orient. Le corps du récit est d'une parfaite clarté. Le narrateur a soin de nous dévoiler l'intention des Pharisiens. La bienveillance de Jésus pour les personnes mal famées était connue de tous. Le crime flagrant, au sujet duquel on lui demande de porter une sentence, est un de ceux qui soulèvent l'indignation populaire. Le Sauveur, vu son indulgence habituelle, absoudra la femme coupable et ainsi, non seulement il excitera la haine des scribes et des Pharisiens, en violant la Loi de Moïse, mais encore il perdra la sympathie du peuple. Jésus feint d'abord de ne prêter aucune attention à la question insidieuse qui lui est posée. La deuxième partie du v. 6, de même que le v. 8, exprime une attitude plutôt qu'une action ; il n'y a donc pas lieu de se demander ce que Jésus écrivait. Sur l'insistance des Pharisiens, Jésus donne une réponse évasive de nature à décontenancer ses interlocuteurs : quoi qu'il en soit du crime en question, il ne vous appartient pas d'appeler sur la coupable les sévérités de la Loi. Il faut voir dans les paroles de Jésus une condamnation de la conduite générale des Pharisiens : pour être autorisé à juger les autres, il faut n'être pas soi-même sous le coup de la Loi (comp. Rom. **2**, 1). On prévoit, par cette réponse, que la sentence sera indulgente. Resté seul avec la femme coupable, Jésus donne une sentence telle que ses ennemis l'attendaient. Non seulement il ne porte pas de condamnation, mais il remet le péché d'adultère : il reconnait la faute et il rend l'innocence. Sa sentence est une absolution (comp. Mt. **9**, 5-6 ; Mc. **2**, 9-11 ; Lc. **5**, 23-24).

Les exégètes sont depuis longtemps divisés sur la question de savoir si la péricope de la femme adultère doit être tenue pour authentique [1]. Pour tout catholique qui prétend aborder la discussion de ce problème,

1. Pour la discussion détaillée de cette question, voir Martin, *Introd. à la crit. text. du N. T.* ; partie pratique, IV, p. 178-516, et surtout le récent ouvrage de von Soden, *Die Schriften des neuen Testaments*, I, p. 486-524.

il est une question préalable : peut-on révoquer en doute l'authenticité de ce fragment ? On sait que le concile de Trente (sess. IV), après avoir dressé la liste des Livres inspirés, porte un anathème contre celui qui refuserait d'admettre comme « sacrés et canoniques, ces Livres avec toutes leurs parties, cum omnibus suis partibus ». Il faut donc avant tout déterminer si le passage du IVe Évang. 7, 53—8, 11 est une « partie » du livre, au sens que les Pères du Concile entendent donner à ce mot. Tant que l'histoire du Concile n'était qu'imparfaitement connue, ce point pouvait être sujet à discussion. Mais depuis que les Actes authentiques ont été publiés, non seulement on sait ce qu'il faut entendre par « parties », mais on a encore la certitude que la péricope de la femme adultère est particulièrement visée par le décret. En effet, dans la congrégation du 28 mars, sur une notion du cardinal Pacheco, évêque de Jaen [1], on posa la question : « Faut-il, parce que quelques-uns ont eu des doutes au sujet de certains passages évangéliques : dernier chap. de Mc., Lc. 22, et Jo. 8, citer nommément ces passages... et dire qu'on les reçoive avec le reste ? [2] La majorité des membres se prononça pour la négative. Mais on fut d'accord pour assurer l'authenticité de ces textes, sans en faire mention expresse et, après plusieurs discussions, on adopta à cette fin la formule que nous lisons dans le décret *De canonicis Scripturis* : « Si quis libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt, et in veteri Vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit... a. s. » Nous avons insisté sur les circonstances de cette décision, parce qu'elles sont encore peu connues. C'était d'ailleurs la meilleure manière de résoudre la question préjudicielle que nous nous étions posée. L'authenticité du passage qui nous occupe a donc été, du moins implicitement, l'objet d'une déclaration solennelle. Que suit-il de là ? que ce passage fait partie du canon des saintes Écritures et partant qu'il est inspiré, en d'autres termes, qu'il est authentique au sens

1. C. Gienensis dixit, se optare, ut quædam particulæ N. T. quæ in Luca et Joanne non solum ab adversariis nostris, sed a catholicis controvertuntur, specialiter enumerarentur. Theiner, *Acta genuina ss. œc. Conc. Trid.*, I, p. 71.

2. An quia de quibusdam particulis evangeliorum Marci cap. ult. et Lucæ cap. 22 et Joannis 8, a quibusdam est dubitatum, ideo in decreto de libris evangeliorum recipiendis sit nominatim habenda mentio harum partium, et exprimendum, ut cum reliquis recipiantur, an non. Theiner, *op. cit.*, I, p. 72.

théologique du mot. S'en suit-il aussi qu'il a été inséré par s. Jean à l'endroit même où nous le lisons dans la Vulgate? Évidemment, c'est là une question de critique textuelle, que les Pères du concile n'ont pas eu l'intention de trancher. Il leur suffisait d'assurer l'autorité doctrinale que certains protestants, Érasme en particulier, refusaient à ce fragment. Or, il s'agit simplement de savoir si l'anecdote de la femme adultère se trouve à sa place normale, c'est-à-dire si elle a été introduite par l'auteur sacré à l'endroit qu'elle occupe aujourd'hui, ou si, n'ayant pas de place déterminée dès l'origine, elle doit son insertion à un remaniement postérieur. Encore un mot pour préciser l'état de la question : il ne s'agit pas de savoir si cette péricope est à sa place naturelle, si le fait historique qu'elle rapporte s'adapte chronologiquement avec ce qui précède et ce qui suit. Ce point intéresse les tableaux de concordances et les synopses évangéliques; pour le commentateur, il n'a qu'une importance secondaire. Le problème étant posé dans ces termes, passons en revue les arguments que l'on apporte pour le résoudre : ces arguments, comme toujours, sont de deux sortes : les uns intrinsèques, les autres extrinsèques ; ceux-ci sont de beaucoup les plus importants. Nous les mettons en première ligne.

1° *Arguments extrinsèques*. Ils consistent dans les manuscrits anciens, les versions et les témoignages traditionnels. — *a*) Les *manuscrits*. L'histoire de la femme adultère fait défaut dans les Codices les plus anciens à savoir : Sinaït. (א), Vatic. (B), Paris. (C), Alex. (A), Borgianus (T), Parisiensis (n° 62, L), Monacencis (X), Sangallensis (Δ). Les premiers de ces manuscrits onciaux remontent au IVe s.; les deux derniers datent du IXe siècle, les autres s'échelonnent dans l'espace intermédiaire. On constate la même lacune dans plus de soixante manuscrits cursifs. Le passage se trouve au contraire dans six mss. onciaux; mais de ces six témoins, un seul, le Cantabr. (D) a une valeur de premier ordre; il se trouve également dans la plupart des mss. cursifs. Enfin, trois mss. onciaux le marquent du signe ※, tandis que d'autres le signalent par des obèles; plusieurs le mettent à la fin du IVe Évang.; les mss. qui constituent le groupe appelé de Ferrar (Φ) l'insèrent entre le chap. 21 et le chap. 22 de Lc.[1] — *b*). Les *versions*. Le frag-

1. D'après Blass, il aurait sa place authentique entre les versets 36 et 37 du chap. 21. *Evangelii secundum Lucam, sive Luca ad Theophilum liber prior*, Leipzig, 1897, p. XLVI ss. et 95 s.

ment est omis dans plusieurs des meilleurs exemplaires de l'Itala, dans les versions syriaques curetonienne, peschito, philoxénienne et sinaïtique, dans les versions copte et sahidique. Il est contenu dans les suivantes : vulgate latine, arabe, persane, éthiopienne, arménienne, syriaque de Jérusalem. — *c*) La *tradition*. Nous comptons parmi les témoins de la tradition les Évangéliaires ou recueils de morceaux choisis tirés des Évang. pour l'usage liturgique. Les mss. de ce genre sont au nombre de deux cents environ, dont quatre-vingts sont écrits en caractères onciaux. Sur ce nombre une trentaine ne contiennent pas l'histoire de la femme pécheresse. Des Pères grecs qui ont commenté l'Évang. de Jean [1], aucun ne mentionne ce récit. Même silence chez les Pères qui ont écrit sur la pénitence ecclésiastique, s. Basile, s. Cyprien et Tertullien. Dans le sens contraire, on peut citer la *Synopse* dite *de S. Athanase*, où l'épisode qui nous occupe est placé entre les versets 20 et 21 du chap. 8 de Jean [2]. Au IVe siècle, s. Pacien parle de cette histoire comme faisant partie de l'Évang. [3]. Même témoignage dans s. Ambroise [4]. On trouve dans s. Augustin un texte particulièrement significatif. Le saint docteur donne la raison pour laquelle, selon lui, l'histoire de la femme adultère aurait été retranchée des anciens mss. [5]. On cite encore en faveur du passage controversé s. Léon le Grand, s. Pierre Chrysologue, Sedulius, Cassiodore, enfin l'*Harmonie Évangélique* découverte au VIe siècle par Victor de Capoue [6]. Si nous passons de la tradition patristique à celle du moyen âge, nous rencontrons d'abord les recueils des commentateurs appelés « Chaînes »

1. Ce sont : Origène, Apollinaire, Théodore de Mopsueste, s. Cyr. d'Alex., s. Jean Chrys., Ammonius, Commas, Nonnus, Théophylacte.

2. *P. G.*, XXVIII, p. 401.

3. Epist. III (*ad Sempronianum*), 20.

4. *Apol. proph. David*, II, 2. S. Jérôme se borne à constater la présence du récit dans beaucoup de mss. sans manifester son opinion personnelle. On peut dire néanmoins qu'il s'est prononcé pratiquement, en l'introduisant dans la Vulgate.

5. Quis non intelligat debere ignoscere maritum quod, videt ignovisse Dominum?... Sed hoc videlicet infidelium sensus exhorret, ita ut nonnulli modicæ fidei, vel potius inimici veræ fidei, credo, metuentes peccandi impunitatem dari mulieribus suis, illud quod de adulteræ indulgentia Dominus fecit, auferrent de codicibus suis, quasi permissionem peccandi tribuerit qui dixit : « Jam deinceps noli peccare... » *De conj. adult.*, II, 6-7.

6. *P. L.*, LXVIII, p. 316.

(Catenæ). Dans ces sortes de collections évangéliques, le passage en question tantôt est simplement omis, tantôt marqué d'un obèle, tantôt relégué à la fin de l'Évang.[1] Maldonat déclare ne l'avoir pas vu dans une « Chaîne grecque », où étaient réunis les commentaires de vingt-trois auteurs : « ... Græca catena, in qua cum tres et viginti auctores sint, nemo ejus meminit[2]. » Aussi ne faut-il pas trop s'étonner qu'un interprète du XIIe siècle, Euthymius, ait cru découvrir une interpolation au chap. 8 du IVe Évang.[3]

2° *Arguments intrinsèques. a)* Le *style* du morceau, a-t-on dit, diffère du style général de Jean. On y trouve la particule δὲ au lieu de οὖν, ὄρθρου pour πρωΐ, ὁ λαός p. ὁ ὄχλος, ἀναμάρτητος p. ἁμαρτίαν οὐκ ἔχων, κατακρίνειν p. κρίνειν. On y relève en outre l'expression οἱ γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι, qui est propre aux Synoptiques. — *b)* L'histoire de la femme adultère, dit-on encore, tranche, quant au *fond*, sur le reste du livre. Elle aboutit à un enseignement moral. Or le IVe Évang. offre un caractère essentiellement dogmatique. — *c)* D'autres critiques, favorables à l'authenticité, en appellent au v. 15 du chap. 8, où Jésus dit qu'il ne juge personne, et font remarquer le rapport intime qu'il y a entre cette assertion et la conduite de Jésus dans les onze premiers versets du même chapitre. — Enfin *d)* on fait observer que cette période rompt l'enchaînement du récit. Le v. 12 du chap. 8 se rattache naturellement au v. 52 du chap. 7 ; de part et d'autre, ce sont les mêmes interlocuteurs, Jésus et les Pharisiens, tandis que dans le morceau intermédiaire nous voyons les Pharisiens se retirer, laissant Jésus seul avec la pécheresse (8, 9). — Tels sont les arguments que l'on a coutume d'apporter dans le débat. Quelle conclusion faut-il en tirer ?

1° Commençons par éliminer les preuves qui nous paraissent les moins concluantes. Les raisons les plus faibles sont celles que l'on tire de la *terminologie*. Les expressions particulières que l'on signale sont

1. Richard Simon, *Hist. crit. des textes du N. T.*, p. 146.
2. *Comm. in Joan.*, cap. 8, n° 2.
3. Arrivé à cet endroit de son commentaire : « C'est ici, dit-il, qu'il est parlé de la femme accusée d'adultère. Mais, il faut savoir que, dans les copies exactes, ce passage ou ne se rencontre pas, ou se trouve marqué d'un obèle. C'est pourquoi il semble ajouté après coup et interpolé. Ce qui le prouve encore, c'est que Chrysostome ne fait non plus aucune mention de ce récit. » *Comm. sur s. Jean*, chap. 8.

des ἅπαξ λεγόμενα comme on en rencontre en maints autres endroits du livre. Bien plus, si l'on compare la finale du récit (μηκέτι ἁμάρτανε, 11) avec les paroles de Jésus au paralytique de Bethesda (5, 14b), on y reconnaîtra la terminologie du IVe Évang. Les expressions ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσῆς, κατακρίνειν (v. l. κρίνειν), γύναι (comp. 2, 4; 19, 26) donnent lieu à la même constatation. Quant au caractère moral du récit, il mériterait d'être pris en considération, s'il s'agissait d'un discours de Jésus; mais il s'agit d'une partie historique; la moralité est uniquement dans les circonstances du fait en question. Le dernier argument a une autre portée. Les chapitres 7 et 8 contiennent une même controverse entre Jésus et les Juifs; lorsqu'on les lit dans le texte actuel, on est frappé de la brusque transition qui a lieu du v. 11 au v. 12 du chap. 8 : Les Pharisiens ont disparu et N.-S. poursuit la discussion qu'il a engagée avec eux, sans que rien fasse soupçonner qu'ils sont revenus près de lui ou que la scène a changé. Toutefois il est bon de rappeler qu'au v. 21 du même chapitre, Jésus engage une nouvelle discussion avec les « Juifs » et que l'évangéliste entre en matière au moyen d'une formule analogue à celle que nous lisons au commencement du v. 12. Mais ici la conclusion de l'entretien qui précède (20) est un indice suffisamment clair. Au contraire, le v. 53 du chap. 7 que l'on pourrait considérer comme une notice finale, appartient précisément à la péricope en question et joue le rôle de suture. On pourrait encore prétendre que la péricope 7, 53—8, 11, cadre avec le contexte où elle se trouve placée, en supposant que le v. 15 du chap. 8 est une allusion au jugement de la femme adultère. Mais le terme de « jugement » a une acception trop vague dans le IVe Évang. pour qu'on puisse en faire la base d'un rapprochement de ce genre.

2° Passons aux arguments *extrinsèques*. Et d'abord, mettons-nous en face des témoins du texte, manuscrits et versions. Si, négligeant les documents de date récente, nous portons notre attention sur les témoins les plus anciens, c'est-à-dire les plus corrects et par conséquent les plus autorisés, nous avons d'un côté les manuscrits ℵ B C A, les versions peschito, curetonienne, itala et, de l'autre côté, le ms. D (Cantabr.) tout seul. Ce dernier codex est-il d'un tel poids, qu'il contrebalance l'autorité des témoins contraires que nous avons cités? On a essayé de le démontrer en revendiquant en faveur de ce ms. une

antiquité exceptionnelle[1]. Mais on a été obligé d'avouer en même temps que le codex Cantabr., quelle que soit sa généalogie, est certainement postérieur aux versions syriaques curetonienne et peschito. C'est donc à tort qu'on lui attribue une autorité décisive. De plus, les exégètes qui s'attachent à en relever la valeur devraient se rendre compte des conséquences auxquelles ils s'exposent. Le cod. Cantabr. est, de tous les mss. que nous possédons, celui où l'on trouve les leçons les plus singulières, les variantes les plus étranges. Si, comme on l'insinue, son témoignage est préférable à l'autorité des mss. ℵ B C A, ainsi que des versions peschito, curetonienne et itala, on doit reconnaître sans doute que le fragment de la femme adultère est à sa place normale; mais alors il faut reconnaître également que les Évangiles tels que nous les lisons, abondent en leçons inexactes. En interrogeant la tradition des premiers siècles de l'Église, on est frappé de voir des écrivains tels que s. Cyr. d'Alex., Origène, Tertullien, qui, par la nature du sujet qu'ils traitaient, devaient mentionner l'épisode de la femme adultère, ne faire aucune allusion à cette histoire, et l'on est porté à conclure qu'elle était absente des manuscrits dont ils se servaient. Ce n'est qu'à partir du IVe siècle que le fragment est mentionné expressément comme faisant partie du IVe Évang. Quant aux « Chaînes » elles ne font que reproduire la tradition patristique et ne constituent pas un témoignage nouveau. — Tout ce que nous avons dit jusqu'à présent se rapporte à la question de savoir si la péricope de la femme adultère a, dès l'origine de l'Évang., occupé la place où nous la lisons aujourd'hui. Nous avons omis à dessein, pour en faire les prémisses immédiates de notre conclusion, deux témoignages d'une haute valeur. Le premier nous est fourni par les *Constitutions Apostoliques* (II, **24**). Cet écrit apocryphe, qui remonte au IIIe siècle, reproduit l'histoire de la femme adultère, conformément au récit évangélique; sans dire précisément que la narration est puisée dans l'Évangile, il lui attribue visiblement une valeur divine[2]. L'autre est celui de Papias. D'après Eusèbe de Césarée (*H. E.*, III, **39**, *fin.*), Papias connaissait l'anecdote en

1. Corluy : « ... ce codex, quoique écrit au VIe siècle, est une copie d'un texte très ancien du IIIe ou peut-être même du IIe siècle ». *Études religieuses*, 1877, XI, p. 146 ss. Cf. Cornely, *Introd. in Libros sacros*, III, p. 233.

2. « Les anciens amenèrent devant lui (Jésus) une autre femme qui avait péché et, rejetant sur lui le soin de la juger, ils sortirent. Mais le Seigneur,

question [1]. Or, les renseignements fournis par ce même historien portent à croire que Papias ne connaissait pas le IVe Évangile. Il est vrai que l'histoire de la femme adultère se trouvait aussi dans « l'Évangile selon les Hébreux ». Mais il n'est pas vraisemblable que l'évêque d'Hiérapolis ait fait usage de ce document [2]. On présume avec plus de raison que l'anecdote lui est venue d'Éphèse, de l'école même de Jean. Son témoignage, voisin des temps apostoliques, confirme la tradition universelle, qui attribue la rédaction du fragment 7, 53—8, 11 à l'auteur du IVe Évang. Mais l'objet du débat porte, nous l'avons vu, sur un tout autre point. Bien qu'écrite de la main de s. Jean, l'histoire de la femme adultère a pu ne pas avoir, dans l'autographe, la place qu'elle occupe aujourd'hui ; à en juger d'après les fluctuations qu'elle a subies, il est probable qu'elle n'avait pas, dès l'origine, de place strictement déterminée [3]. Lorsqu'il s'agit d'un écrit primitif, l'imagination se représente volontiers un livre parfaitement relié et régulièrement paginé. C'est là une illusion; même dans un ouvrage rédigé avec soin, il peut y avoir un fragment sur une feuille séparée sans aucune indication d'ordre. C'est ce qui aura eu lieu pour l'histoire de la femme adultère. Cette anecdote évangélique exista d'abord isolément puisque, selon toute probabilité, Papias la connaissait indépendamment du IVe Évang.; les premiers scribes ayant négligé de l'insérer, elle persista à l'état erratique; on la connaissait comme partie du IVe Évang., mais la difficulté était de lui assigner une place; comme on le voit par les témoignages traditionnels, ce ne fut qu'après de longues hésitations qu'elle parvint à se fixer à l'endroit où elle se trouve maintenant. L'hypothèse émise par s. Augustin et adoptée par plusieurs commentateurs, outre qu'elle va à l'encontre de la tradition universelle, se heurte à une difficulté intrinsèque. D'après le saint docteur, l'anecdote aurait

qui connaît les cœurs, l'ayant interrogée et lui ayant demandé si les anciens l'avaient condamnée, et ayant reçu d'elle une réponse négative, lui dit : Allez, moi, je ne vous condamne pas non plus. »

1. « Il expose encore l'histoire d'une femme qui fut accusée de beaucoup de péchés auprès du Seigneur. Cette même histoire se trouve dans l'Évang. selon les Hébreux. » Rufin et, avec lui, la plupart des critiques modernes, reconnaissent qu'il est ici question de la femme adultère.

2. Zahn, *Geschichte des neut. Kanons*, I, p. 854; II, p. 703 s.

3. Le P. Patrizi pense que s. Jean l'inséra lui-même dans son Évang., après l'avoir rédigée séparément.

été retranchée du texte primitif, à cause du scandale pharisaïque qu'elle aurait provoqué chez certains esprits. Cette raison est inapplicable au dernier verset du chap. 7 : *et ils s'en retournèrent chacun dans leur maison* : il n'y a là rien de choquant. De plus, cette phrase est destinée à clore le récit qui précède et n'a aucun rapport avec l'histoire racontée au début du chapitre suivant. Cependant ce verset a eu le même sort que les onze versets, où est contenu le fameux épisode. L'explication n'est donc pas satisfaisante. Mais, autant il est difficile d'admettre que le dernier verset du chap. 7 ait été retranché, autant il est aisé de comprendre qu'il ait été introduit : au moment où la péricope de la femme pécheresse s'est fixée à sa place actuelle, on l'aura rattachée au récit précédent par cette phrase de transition.

* * *

Les chapitres 7—10 forment un tout homogène sous le rapport de l'enseignement qui s'y trouve contenu. On a supposé (Spitta) qu'entre 7, 52 et 8, 12 un feuillet du livre s'était égaré dès l'origine, et que la présence de cette lacune avait fourni l'occasion d'insérer l'épisode relatif à la femme adultère Cette hypothèse n'est pas suffisamment justifiée pour qu'on la prenne en considération. Si l'on fait abstraction de la péricope 7, 53—8, 11, les quatre chapitres 7—10 présentent le développement systématique d'une même doctrine : la discussion entre Jésus et les Pharisiens introduite au chap. 7 se poursuit au chap. 8 et se ravive au chap. 9, à l'occasion de l'aveugle-né ; les protestations des Pharisiens, 9, 40, donnent lieu à l'allégorie du Bon Pasteur, 10, 1-21 ; d'autre part, la comparaison de 8, 59 avec 10, 31 révèle une situation identique dans les deux endroits : en disant (10, 31) que les Juifs se mettent *de nouveau* en mesure de lapider Jésus, l'évangéliste fait allusion à une attitude analogue qui s'est déjà manifestée dans l'auditoire du Sauveur (8, 59). Le rapprochement des deux versets 7, 20 et 10, 20 pourrait donner lieu à une observation du même genre. Enfin, à ne considérer que le chap. 10, la notice du v. 22 semble le diviser en deux parties bien tranchées. Cependant, ces deux parties sont inséparables l'une de l'autre ; les versets 26-28 ne sont que l'application de la parabole développée dans la première moitié, 1-18. Nous reviendrons sur ce fait particulier. Il nous suffit de constater, pour le moment, que les

quatre chapitres en question appartiennent à un seul et même développement doctrinal et forment, dans la bouche du Sauveur, un seul et même discours. Il est vrai qu'à lire la deuxième moitié du chap. 7, on conclurait assez naturellement que, la fête des Tabernacles une fois terminée (37), Jésus a quitté Jérusalem et que, par conséquent, le miracle de l'aveugle-né (ch. 9) se rattache à un autre voyage. Cette remarque perd sa valeur si l'on se place au point de vue de l'évangéliste, pour lequel les faits sont subordonnés à l'enseignement et lui servent de thème.

§ XVI. *Jésus discute avec les Pharisiens.*

Après l'épisode de la femme adultère, la controverse entre Jésus et les Juifs recommence et se continue jusqu'à la fin du chapitre. Elle se distingue par les oppositions et les contrastes : *lumière* et *ténèbres*, — *choses d'en haut* et *choses d'en bas*, — *liberté* et *esclavage*, — *enfants de Dieu* et *enfants du diable*. Pour plus de méthode nous diviserons ce paragraphe en quatre sections; *a*) 12-20; *b*) 21-30; *c*) 31-47; *d*) 48-59.

1° 8, 12-20.

[12] Jésus donc leur parla de nouveau*, disant : « Je suis la lumière du monde; celui qui me suit ne marchera* pas dans l'obscurité, mais il aura la lumière de la vie. » [13] Les Pharisiens* lui répondirent : « Tu te rends témoignage à toi-même; ton témoignage n'est pas vrai. » [14] Jésus, répondant, leur dit : « Bien que je me rende témoignage à moi-même, mon témoignage est vrai, car je sais d'où je suis venu et où je vais, tandis que vous, vous ne savez pas d'où je viens ni où je vais. [15] Vous jugez selon la chair; moi, je ne juge personne. [16] Et, si je juge, mon jugement est vrai, parce que je ne suis pas seul, mais que j'ai avec moi le Père*, qui m'a envoyé. [17] Il est écrit dans votre Loi que le témoignage de deux hommes est vrai; [18] je me rends témoignage à moi-même, mais le Père, qui m'a envoyé, rend aussi témoignage pour moi. » [19] Ils lui dirent : « Où est ton père? » Jésus répondit : « Vous ne connaissez ni moi, ni mon père; si vous me connaissiez, vous connaîtriez aussi mon père. » [20] Il prononça ces paroles dans le gazophylacium, tandis qu'il enseignait dans le temple*, et personne ne s'empara de lui, parce que son heure n'était pas encore venue.

12. It., cod. veron. : *rursus autem congregatis illis loquebatur Jesus*. Cod. palat., *cum convenissent*. — Vulg. : *ambulat*.

13. Syr., sin. met les *Juifs* à la place des Pharisiens.

16. א D, Syr. sin. omettent le mot πατήρ.

20. א supprime διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ. Syr. sin. omet διδάσκων.

Dans cette première partie, nous retrouvons des idées émises dans les discussions précédentes (5 et 7) : Jésus affirme et prouve sa mission. Il se déclare le principe de lumière et de vie. On a supposé que cette déclaration avait été provoquée par quelque circonstance extérieure, par l'illumination de la ville de Jérusalem à l'occasion de quelque solennité, et on s'est demandé à quelle solennité ce détail pouvait le mieux convenir, à la fête des Tabernacles, ou à celle de la Dédicace que Josèphe appelle τὰ φῶτα (*Ant.*, XII, 7, 7)[1]. Mais cette métaphore n'a nullement besoin d'être justifiée ; elle est dans le style du IVe Évang. C'est, au style direct, l'assertion émise dès le prologue : *et la vie était la lumière des hommes* (1, 4). On participe à cette lumière en s'unissant à Jésus par la foi. La vie qu'elle procure est surnaturelle et doit se prolonger au delà de la tombe (5, 29). La symétrie de la phrase suppose entre les termes de *ténèbres* et de *mort* la même corrélation qui règne entre ceux de *lumière* et de *vie* (comp. 3, 19 et 5, 24). Les Pharisiens comprennent le sens de ce langage figuré et donnent au Sauveur l'occasion de justifier ses prétentions. Le premier membre du v. 14 est en contradiction avec l'assertion contenue au chap. 5, v. 31. Mais, dans ce dernier endroit, nous l'avons vu, Jésus s'abstient par condescendance d'en appeler directement à son propre témoignage, sans toutefois y renoncer. Maintenant qu'il a clairement établi son origine céleste et sa mission divine (7, 27-29), il n'a plus besoin de recourir au témoignage d'autrui. Les Juifs n'ont égard qu'à l'origine de Jésus selon la chair (7, 41), ils ne savent pas s'élever au-dessus des choses matérielles ; aussi leur jugement est grossièrement charnel (15). Ici, comme partout dans le IVe Évang., le mot κρίνειν est équivoque, il signifie d'abord juger (15a ; comp. 7, 24), puis condamner (15b ; comp. 3, 17), puis de nouveau porter un jugement (16a) ou, plus exactement, rendre témoignage, comme le prouve le parallélisme des deux versets 14 et 16. Indépendamment de sa haute valeur, le témoignage de Jésus est irrécusable, car il satisfait aux exigences de la Loi. D'après les prescriptions légales (Deut. 17, 6 ; 19, 15), il faut un double témoignage pour prononcer un jugement. Il est vrai que dans les passages auxquels il est fait allusion, il s'agit de témoins à charge. Mais, à la faveur de l'équivoque créée par les mots *jugement* et *juger*, ces textes

1. *The Journal of theological Studies*, oct. 1900, p. 138.

sont appliqués au cas présent. Le Deutéronome exige deux témoins pour condamner; ici il est question de juger. On peut appliquer à l'expression *dans votre Loi* (17) la remarque faite plus haut à propos du terme *la Pâque des Juifs* (2, 13, *supra*, p. 169 s.; comp. 5, 1; 7, 2). Cette manière de parler trahit le point de vue de l'auteur. Ici encore, comme au chap. 5, 32-34, Jésus laisse de côté le témoignage des hommes, pour s'en tenir à celui des personnes divines, ce qui fait qu'il se constitue témoin dans sa propre cause. On ne doit pas s'en étonner, après la précaution oratoire du v. 16. La question des Juifs *où est ton père?* se rapporte au Père céleste, comme l'indique la suite des idées, et non pas au charpentier de Nazareth. N.-S. a clairement affirmé sa filiation divine, et cette prétention est un des principaux griefs qu'on fait valoir contre lui (5, 18). Il renouvelle implicitement cette même affirmation, en se posant comme intermédiaire obligé de la connaissance que les hommes peuvent avoir du Père (comp. 5, 23; 14, 9; I Jo. 2, 23; Mt. 11, 27); connaître Jésus, c'est connaître le Père, parce que les deux ne sont qu'un (10, 30). Le mot « forsitan » par lequel la vulgate exprime la particule ἄν, devrait être remplacée par « utique »; il ne répond ni à la lettre du texte grec, ni au sens du discours. *Gazophilacium* (γαζοφυλάκιον) est un mot hybride formé du persan « gaza », trésor, et du grec φυλάσσω, garder. On s'en servait pour désigner une cour du temple, la cour des femmes, où étaient disposés treize troncs destinés à recevoir l'argent offert pour le service divin (Mc. 12, 41; Lc. 21, 1)[1]. Les derniers mots du v. 20 sont la répétition de 7, 30^b.

2° 8, 21-30.

[21] Jésus leur dit donc de nouveau : « Je m'en vais, et vous me chercherez, et vous mourrez dans votre péché; là où je vais, vous ne pouvez venir. » [22] Or, les Juifs disaient : va-t-il se suicider, qu'il dise : « là où je vais, vous ne pouvez venir? » [23] Il leur dit : « Vous autres, vous êtes d'en bas; moi, je suis d'en haut; vous, vous êtes de ce monde; moi, je ne suis pas de ce monde. [24] C'est pourquoi je vous ai dit que vous mourrez dans vos péchés;

1. Cf. Trochon, *Introd. Gén.*, II, p. 591 s.

car, si vous ne croyez pas que c'est moi, vous mourrez dans vos
péchés. » [25] Ils lui dirent donc : « Qui es-tu ? » Jésus leur répondit :
« Et d'abord*, pourquoi vous parlé-je encore ? [26] J'ai à dire et à
juger beaucoup de choses qui vous concernent. Mais celui qui m'a
envoyé est véridique, et ce que j'ai entendu de lui, voilà ce que
je dis au monde. » [27] Ils ne comprirent pas qu'il leur parlait du
Père*. [28] Jésus leur dit donc : « Quand vous aurez élevé le Fils de
l'homme, alors vous saurez que c'est moi ; et je ne fais rien de
moi-même, mais je parle conformément à l'enseignement que j'ai
reçu de mon Père. [29] Et celui qui m'a envoyé est avec moi, et il
ne m'a pas laissé seul, car je fais toujours ce qui lui plaît. » [30] Sur
ces paroles, beaucoup crurent en lui.

25. Pour la traduction du τὴν ἀρχήν, les exemplaires de la vers. latine offrent de nombreuses variantes : *principium quia*, *princip. quod*, *princip. qui*, *initium quod*.

27. It. et Vulg. ajoutent *Deum*.

Jésus reproche aux Pharisiens leur incrédulité. Il les avertit encore une fois de son prochain départ ; il le fait dans les mêmes termes qu'auparavant (7, 34), en joignant à son avertissement la menace de l'impénitence finale, dont il laisse entrevoir les terribles conséquences : *vous mourrez dans votre péché*. Les dialogues du IVe Évang. abondent en méprises de toutes sortes. Ici, la méprise des Juifs est volontaire. Ils attribuent odieusement au Sauveur l'idée du suicide ; ils comprennent donc que Jésus fait allusion à sa mort. Plus haut (7, 35), ils ont interprété autrement l'annonce de sa disparition. Au v. 23, le « monde » a une signification à la fois physique et mystique, il désigne l'ensemble des choses matérielles et l'état d'âme de ceux qui vivent plongés dans la matière, par opposition à l'ordre des choses suprasensibles. De là, une double différence entre les Juifs et Jésus : les Juifs appartiennent à la terre, ils font partie du monde et toutes leurs idées, toutes leurs aspirations sont tournées vers les choses d'en bas ; Jésus appartient, par son origine, à la sphère des choses invisibles ; toutes ses actions, toutes ses paroles sont dirigées vers le ciel (comp. 3, 31 ; I Jo. 4, 4-6). V. 24, ὅτι ἐγώ εἰμι, *parce que je suis* (sous-ent. *celui que vous attendez*, *le Messie*. Comp. 13, 19 ; Mc. 13, 6 ; Lc 21, 8). V. 25, τὴν ἀρχὴν ὅ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν. Cette phrase a donné lieu à des inter-

prétations multiples; la difficulté porte spécialement sur les deux premiers mots; certains Pères y voient une locution adverbiale qui signifie pour les uns (s. Chrys.) « absolument », pour d'autres (s. Ambr., s. Aug.) « dès l'origine ». Maldonat emprunte au poète Nonnus l'explication suivante : « Ego sum id, quod vobis a principio loquor, id est, quod jam inde ab initio, quod semper vobis dico, semper dixi vobis, me esse Christum...[1] ». D'après R. Simon, le texte grec devrait se traduire : « Ce que je vous dis depuis le commencement », tandis que, d'après la Vulgate, la réponse du Sauveur serait : « Je suis le principe qui vous parle. » Quelques critiques plus récents (Lachmann, Tischendorf, Westcott-Hort) supposent une interrogation, et traduisent : « à quoi bon seulement vous entretenir? » Cette interprétation a l'avantage de se lier facilement avec le v. 26, mais elle passe trop légèrement sur le τὴν ἀρχήν, où gît la difficulté principale. Quelques-uns[2], s'inspirant du début de l'Évang., entendent le texte de la manière suivante : « Dès l'origine, je suis ce que je vous dis. » La phrase, ainsi comprise, a l'inconvénient de n'être pas en rapport avec la question posée. Un bon nombre de commentateurs modernes[3], suivant en cela Vatable et Jansénius de Gand, font de l'expression τὴν ἀρχήν une locution adverbiale équivalente de ὅλως, conformément à l'interprétation de s. Jean Chrysostome, et traduisent : « Je suis tout à fait cela même que je vous déclare. » Mais, prise adverbialement, l'expression n'a jamais le sens que ces auteurs lui attribuent. Il est intéressant de rapprocher le texte qui nous occupe du passage analogue 4, 25-26. Immédiatement après que la femme samaritaine a nommé le Messie, Jésus proclame sa messianité en disant: ἐγώ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι. De même, au chap. 9, 37, il emploie cette formule pour se faire reconnaître de l'aveugle-né comme le Fils de Dieu. Si nous voulons nous laisser guider par cette analogie, nous reconnaîtrons que, dans la phrase du chap. 8, Jésus doit se proclamer le Messie. Reste cependant la difficulté radicale du τὴν ἀρχήν. On a quelque raison d'admettre que, dans la primitive Église, le mot « principium » a été l'équivalent de « Christus ». Une inscription trouvée dans le cimetière de Callixte est ainsi conçue : « Aurelia Costania quæ vixit annos xxxiii

1. *Comm. in Jo.*, cap. 8, *ad loc.* C'est l'interprétation que donne également Fouard, *La vie de N.-S. J.-C.*[5], II, p. 69.

2. Fritzsche, Hengstenberg.

3. Beelen, Bisping, Godet, de Wette, Fillion, Knabenbauer.

et menses III dormit in pace et principio. » Ce dernier mot se trouve juste à la place où est écrit d'ordinaire le nom du Christ, selon cette autre formule généralement usitée « dormit (ou manet) in pace et in Christo »[1]. Cette acception du mot « principium », si elle est réelle, doit avoir son fondement dans Apoc. 22, 13. La réponse du Sauveur à la question : *qui es-tu?* se réduirait donc à ceci : *je suis le principe* (= *le Christ*), *qui vous parle*. Ces observations ne donnent pas la clef de l'énigme. L'accusatif τὴν ἀρχήν demeure inexpliqué. Rappelons l'explication proposée récemment par le P. Condamin[2]. On fait observer tout d'abord que répondre à une interrogation par une autre interrogation est un procédé de langage familier à N.-S. (comp. Mt. 12, 10-11; 15, 2-3; 19, 3-4, 16-17; 21, 23-25; Jo. 18, 33-34). Il n'est donc pas étonnant qu'à la question : « Qui es-tu? » il oppose une autre question. La réponse qu'il fait aux Juifs revient à ceci : « Vous demandez qui je suis? *D'abord, qu'est-ce que je vous dis*? D'où vient ma doctrine? Voilà ce qu'il faut me demander *avant tout* (τὴν ἀρχήν); car ce sont mes paroles qui rendent témoignage pour moi; ma doctrine vient de mon Père et prouve ma mission divine. » Toute la suite du discours, ajoute le P. Condamin, est le développement magnifique de cette idée. Si l'on s'en tient au texte évangélique, cette explication est encore une des plus satisfaisantes. Cependant, nous adoptons de préférence une interprétation quelque peu différente, et nous traduisons : *Et d'abord, pourquoi vous parlé-je encore?* On trouve ailleurs des constructions analogues[3]. Cette manière de traduire offre l'avantage de fournir un sens naturel, tout en sauvegardant les exigences de la grammaire : à quoi bon seulement vous parler, vous n'êtes pas même dignes que je vous entretienne[4]. Au verset qui suit, la conjonction ἀλλά indique une réticence. Le mot κρίνειν étant pris dans le sens péjoratif de condamner, l'idée complète doit être : je vois en vous ample matière à reproches et à condamnation et pourtant, si je vous réprimandais et si je vous condamnais, vous me taxeriez de mensonge, bien que toutes mes paroles soient l'expression de la

1. *Rev. bibl.*, IV, p. 464 s.
2. *Rev. bibl.*, VIII, p. 409 ss.
3. *Hom. clement.*, VI, 11 : εἰ μὴ παρακολουθεῖς οἷς λέγω, τί καὶ τὴν ἀρχὴν διαλέγομαι.
4. Cf. Holtzmann, *Das Evang. des Jo.*[2], p. 132.

plus pure vérité. Ainsi, Jésus ne prononce pas de condamnation; il laisse au Père le soin de juger. Le mot « Deum » qui termine, dans la Vulgate, le v. 27, est ajouté au texte primitif, de même que le mot « ejus ». Dans le grec, nous lisons : οὐκ ἔγνωσαν ὅτι τὸν πατέρα αὐτοῖς ἔλεγεν. L'idée d'exalter se rapporte à la mort du Sauveur et au genre de supplice qui doit l'accompagner (comp. **3**, 14; **12**, 32-33); dans le IVe Évang., le crucifiement de Jésus se présente toujours à l'esprit du lecteur comme le triomphe final du Messie. Quand arrivera le moment de l'exaltation, les ennemis du Christ seront confondus. En vain ils le reconnaîtront alors comme le véritable Envoyé; il sera trop tard. La dernière partie du v. 28 constitue une phrase distincte, grammaticalement indépendante de ce qui précède. Les paroles de Jésus éveillent chez ses auditeurs une certaine foi; elles ont déjà produit un résultat à peu près semblable dans des circonstances analogues, **7**, 31, 40; dans ces différents endroits il ne peut être question que d'une foi imparfaite et indécise, qui n'exclut ni les doutes, ni les objections.

3° 8, 31-47.

31 Jésus s'adressa donc aux Juifs qui croyaient en lui : « Si vous
persistez dans ma doctrine, vous serez vraiment mes disciples, 32 et
vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous affranchira. » 33 Ils lui
répondirent : « Nous sommes la postérité d'Abraham, et nous
n'avons jamais été esclaves de personne; comment peux-tu dire :
vous deviendrez libres? » 34 Jésus leur répondit : « En vérité, en
vérité je vous dis, quiconque pèche est esclave du péché. 35 Or,
l'esclave ne demeure pas à jamais dans la maison, mais le fils y
demeure à jamais*. 36 Si donc le fils vous affranchit, vous serez
réellement libres. 37 Je sais que vous êtes la postérité d'Abraham;
cependant, vous cherchez à me tuer, parce que ma parole n'a pas
de prise en vous. 38 Je dis ce que j'ai vu chez le Père*; quant à
vous, vous faites ce que vous avez entendu* chez votre père*. »

35. ℵ X Γ omettent la deuxième moitié du verset.

38. T. R. et Vulg. lisent μου après πατρί, conformément à la leçon de plusieurs témoins. — ℵ D, It. ont ἑωράκατε, au lieu de ἠκούσατε. — B L T omettent ὑμῶν après πατρί.

39 Ils répondirent et lui dirent : « Notre père est Abraham. » Jésus
leur dit : « Si vous étiez enfants d'Abraham, vous feriez* les œuvres
d'Abraham. 40 Mais à présent vous cherchez à me tuer, moi qui
vous ai dit ce que j'ai entendu de Dieu ; Abraham n'a point fait
cela. 41 Vous faites les œuvres de votre père. » Ils lui répondirent :
« Nous, nous ne sommes pas nés de l'adultère ; nous n'avons qu'un
père, Dieu. » 42 Jésus leur dit : « Si Dieu était votre père, vous
l'aimeriez ; car c'est de Dieu que je suis sorti et que je viens ; je
ne suis pas venu de moi-même, mais c'est lui qui m'a envoyé.
43 Pourquoi ne reconnaissez-vous pas mon langage ? Parce que
vous ne pouvez pas entendre ma parole. 44 Vous avez pour père*
le diable, et vous voulez accomplir les désirs de votre père. Il
fut homicide dès le principe, et il ne resta pas dans la vérité,
parce qu'il n'y a pas de vérité en lui. Lorsqu'il ment, il parle de
son propre fonds, car il est menteur et père [du menteur]. 45 Et
moi, parce que je dis la vérité, vous ne me croyez pas. 46 Qui de
vous me convaincra de péché ? Et si je dis la vérité, pourquoi ne
me croyez-vous pas ? 47 Celui qui est de Dieu entend les paroles
de Dieu ; c'est pourquoi vous n'entendez pas, parce que vous n'êtes
point de Dieu. »

39. Quelques mss. ont l'indic. ἔστε... ποιεῖτε.
44. Quelques mss. ajoutent l'art. τοῦ devant πατρός.

Les auditeurs de Jésus ne sont pas convertis ; ils conçoivent une vague confiance, mais persistent dans leurs habitudes d'esprit et dans leurs tendances perverses ; ils sont encore sous la domination de l'esprit mauvais et menteur. La deuxième partie du v. 31 exprime le caractère qui distingue les vrais disciples de Jésus. Ce caractère consiste dans un attachement inébranlable, dans une adhésion surnaturelle à la doctrine du Maître (comp. 15, 7). A ceux qui lui sont ainsi fidèles, N.-S. assure un double avantage, la vérité et la liberté. Mais la liberté n'est-elle pas héréditaire pour les enfants d'Abraham ? *Nous n'avons jamais été esclaves de personne !* si les Juifs, en parlant ainsi, avaient en vue seulement l'indépendance religieuse, la fierté de leur réponse aurait quelque fondement, car, malgré quelques infidélités passagères, Israël était demeuré attaché au culte du vrai Dieu ; les nations païennes n'avaient pu parvenir à leur imposer le joug de l'idolâtrie.

Mais leur protestation a une signification universelle et va à l'encontre de la réalité historique : les Israélites, captifs d'abord en Égypte, puis à Babylone, avaient subi, à partir de la Restauration, plusieurs dominations successsives; après avoir été administrée par les Perses et par les Grecs, la Judée, au temps de N.-S., était une province romaine. Néanmoins, ce n'est pas de la liberté extérieure et civile que Jésus veut entretenir ses auditeurs, mais de la liberté intérieure et morale, dont jouit l'âme du juste. La servitude la plus odieuse est celle du péché. L'esclave n'a pas, dans la maison qu'il habite, un séjour permanent, mais l'héritier, le fils de famille, a un titre stable et définitif à occuper la maison paternelle. Telles sont les idées auxquelles le v. 36 se rattache comme à son antécédent logique. La conclusion laisse entendre que Jésus est l'héritier de la maison, dans laquelle les Juifs ne sont que des esclaves. En effet, le Sauveur est le Fils par excellence (Hebr. **1**, 2) et, à ce titre, il peut admettre qui il lui plaît à la participation de l'héritage paternel. Mais, pour devenir cohéritier de Jésus et enfant d'adoption du Père céleste, il faut être délivré de la servitude du péché (comp. Gal. **4**, 1-7). Le v. 37 indique l'état des Juifs par rapport à cette adoption surnaturelle : ils sont retenus dans l'esclavage du péché, parce qu'ils nourrissent des intentions perverses; le langage de Jésus n'a aucune prise sur leurs cœurs endurcis. Il est dans la nature que les enfants imitent leur père (**5**, 19). Mais les actions des Juifs sont en opposition avec la doctrine du Père céleste. Ils ont beau se vanter de leur généalogie, leurs œuvres les trahissent; ils sont les enfants de celui qui, dès le principe, fut l'ennemi de Dieu. Abraham, leur père selon la chair, n'est pas leur père selon l'esprit, autrement ils imiteraient ses exemples (38-41ᵃ). La signification du v. 41 est difficile à préciser. Le mot de *fornication* est souvent pris, dans la Sainte Écriture, dans le sens d'*idolâtrie* (Jer. **3**, 1-13; Ez. **16**, 15; Os. **2**, 6-7); mais ici, il semble conserver son acception propre, à cause du verbe auquel il est adjoint : nous ne sommes pas nés de l'adultère, nous ne sommes pas une lignée illégitime. Entendue ainsi, cette assertion confirme la prétention émise plus haut : *notre père est Abraham* (39). La dernière proposition appartient à un autre ordre et doit s'entendre évidemment de la filiation spirituelle. La transition a lieu grâce à l'ambiguïté du mot *père*. En ajoutant : *nous n'avons qu'un seul père*, les Juifs relèvent la fidélité conjugale de leur mère Sara ; par l'apposition τὸν θεόν,

la même notion de paternité passe de l'ordre naturel à l'ordre surnaturel. Il s'agit, en même temps que de la descendance d'Abraham, de la filiation adoptive, par laquelle Israël était la nation sainte, le peuple de Dieu. V. 42, ἐξῆλθον καὶ ἥκω, le premier de ces verbes se rapporte à la génération éternelle du Fils, l'autre à son apparition historique (comp. 7, 29). L'impossibilité où sont les Juifs d'entendre l'enseignement de Jésus (43) est une impossibilité subjective, résultant de leurs mauvaises dispositions, conformément à ce qui a été dit v. 37 (comp. 3, 19). Ils ne sont donc ni enfants d'Abraham, ni enfants de Dieu. Leur véritable père, celui qui inspire leurs désirs et dirige leurs actes, c'est le diable (44). L'esprit mauvais a été homicide dès le commencement, en excitant la haine fratricide de Caïn (1 Jo. 3, 12), et il est encore homicide en poussant les Juifs à se débarrasser de Jésus (40). Il est réfractaire à toute vérité, ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἕστηκεν; le parfait a ici le sens du présent. Son langage est nécessairement mensonger ; le mensonge lui est comme naturel. Pour mentir, il n'a qu'à parler ἐκ τῶν ἰδίων, ex propriis, de son propre fonds. Ce long verset se termine par une proposition énigmatique : ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ. Hilgenfeld, se basant sur ce membre de phrase, a prétendu que le IV[e] Évang. était entaché de gnosticisme. D'après ce critique, le pronom αὐτοῦ se rapporte à διαβόλου. Cette interprétation n'est pas nouvelle. S. Épiphane l'expose dans toute sa clarté en plusieurs endroits de son livre *Contre les Hérésies*. Il reproduit librement le texte évangélique avec cette finale : ὅτι καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ψεύστης ἦν, parce que son père (du diable) est menteur[1]. Or, c'était le propre des gnostiques ophites d'attribuer la création du diable à un démiurge[2]. Mais l'autorité de s. Épiphane est loin d'être décisive. Nous concédons que la construction de la phrase n'est pas facile à déterminer. Le mot αὐτοῦ peut se rapporter à ψεῦδος ou à ψεύστης; la plupart des auteurs le rattachent au substantif[3].

1. *Hær.* XXXVIII, 4, *init.;* XL, 5, *med.;* LXVI, 63, *init.* Après avoir reproduit le verset de s. Jean avec la variante que nous avons signalée, s. Epiph. ajoute : « D'autres hérésies, se basant sur ce texte, prétendent que le diable, père des Juifs, a lui-même un père, et ainsi de suite. » XXXVIII, 4.

2. Irénée, *Contra Hær.*, I, 30; Épiph., *Hær.* XXXVII.

3. Théophylacte : αὐτός (ὁ διάβολος) ἐστιν ὁ κυρίως ψεύστης ἐστι, καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ, τουτ' ἔστι τοῦ ψεύδους (*ad loc.*); Maldonat, Corluy, Fillion. Beelen donne les raisons grammaticales de cette interprétation. *Gr. gr. N. T.*, p. 104 et 142. Cf. Stevens, *The Theology of the N. T.*, p. 196 s.

Quelle que soit l'interprétation adoptée, que le diable soit dit père du mensonge ou père du menteur, dans aucun cas il n'est question d'un « père du diable ». Au contraire, le diable est présenté comme la cause dernière du mal; le mensonge fait partie de son propre fonds. C'est exactement dans ce sens que le disciple de Valentin Héracléon interprétait ce texte : « Sa nature n'est pas conforme à la vérité, mais, au contraire, à l'erreur et à l'ignorance; c'est pourquoi il ne peut ni rester dans la vérité, ni posséder la vérité au dedans de soi. Car, le mensonge étant le propre de sa nature, il ne peut jamais dire la vérité. » Origène, qui rapporte cet extrait[1], ajoute qu'il entendait l'expression πατὴρ αὐτοῦ de la nature du démon, probablement dans ce sens que le démon est le principe naturel du mensonge. Il semble que, si le texte évangélique offrait la moindre trace de gnosticisme, Héracléon n'aurait pas manqué de l'employer au profit de ses doctrines. Le diable est donc caractérisé à la fois par le mensonge et l'homicide ou le péché (I Jo. 3, 8). Jésus s'offre avec les caratères diamétralement opposés, la vérité et la justice.

Toutes les discussions que l'on rencontre dans le IVe Évang. entre Jésus et les Juifs, ses ennemis, roulent sur un même fond doctrinal : divinité et éternité du Verbe, son union avec le Père, sa mission rédemptrice. Mais ces idées sont rendues, selon les circonstances, d'une manière plus ou moins explicite. Dans le chapitre que nous venons de parcourir, la relation entre Jésus et son Père céleste est particulièrement mise en lumière. Sous ce rapport, le contenu des versets 18-19 mérite d'être analysé. Le Sauveur invoque deux témoignages : le sien propre et celui de son Père. Or, les hommes ne peuvent pas entrer en communication directe avec le Père. Ils doivent donc s'en rapporter au témoignage de Jésus. N.-S. se donne, par conséquent, comme témoin dans sa propre cause. Cette manière d'argumenter offre toutes les apparences d'un cercle vicieux et l'on serait obligé de n'y voir qu'un raisonnement sophistique, si, dans la personne du Sauveur, le témoin était absolument identique à l'objet témoigné. Mais cette identité n'est qu'apparente. La chose en question, dans les disputes que reproduit le IVe Évang., c'est la mission messianique de Jésus; la base de l'argumentation, c'est son caractère divin. Or, la mission appartient à la personne, la divinité à

1. Λέγει δὲ, ὅτι οὐ μόνος αὐτὸς ψεύστης ἐστὶν, ἀλλὰ καὶ ὁ πατὴρ αὐτου, ἰδίως, πατὴρ αὐτοῦ, ἐκλαμβάνων τὴν φύσιν αὐτοῦ· ἐπείπερ ἐκ πλάνης καὶ ψεύσματος συνέστη Origène, *Comm. in Ev. Jo.*, t. XXIV (*P. G.*, VII, col. 1320, C).

la nature. Considéré dans sa nature, le Verbe est identique au Père; considéré comme personne, il est distinct de lui. De l'identité il résulte qu'en connaissant le Verbe on connaît le Père; de la distinction il suit, au contraire, que, par une même connaissance, on entre en relation avec deux personnes. De là le témoignage double et unique à la fois, double dans son origine, unique dans sa manifestation : le Père et le Verbe s'adressent aux hommes par la personne de Jésus, car, à raison de leur identité naturelle, ils sont inséparables l'un de l'autre. Ces mêmes idées se retrouvent exprimées avec plus de concision et de clarté au v. 29 : le Père et le Fils se confondent dans l'unité d'essence. Cependant, l'un envoie et l'autre est envoyé : « sed cum ambo simul sint, unus tamen est missus, et alter misit : quia missio incarnatio est, quæ quidem Filii tantum est, et non Patris[1]. » Les rapports qui unissent entre elles les deux personnes sont rendus par une même phrase, v. 42[b] : « Ego enim ex Deo processi et veni. » Processi, inquam, a Deo, ut Unigenitus ab æterno, de substantia Patris... Veni autem ut caro factum, et missus a Deo per incarnationem[2]. »

Nous trouvons au v. 41 un trait qui nous semble significatif : *Nous ne sommes pas nés de l'adultère*, disent les Juifs; *nous avons un père unique, qui est Dieu*. On sera frappé de la ressemblance qui existe entre le langage que le quatrième évangéliste met ici dans la bouche des ennemis du Sauveur et l'accusation que, dans les *Actes de Pilate*, les « anciens de la nation juive » portent contre Jésus, en présence du gouverneur :

Jo. 8, 41.	Act. Pil., 2, 4.
ἡμεῖς ἐκ πορνείας οὐ γεγεννήμεθα.	ὅτι ἐκ πορνείας γεγέννηται.

Les commentateurs du IV[e] Évang. admettent d'ordinaire que les interlocuteurs de Jésus veulent simplement proclamer la légitimité de leur naissance par rapport à leur ancêtre Abraham. Cette interprétation s'appuie sur les versets 33 et 39, où les Juifs établissent leur descendance selon la chair. Mais il est évident que, si la première partie du verset qui nous occupe peut s'entendre de la génération charnelle, dans la deuxième partie, il s'agit de la filiation spirituelle : ἕνα πατέρα ἔχομεν τὸν θεόν. Dans ce membre de phrase, l'accent oratoire est sur le premier mot : nous n'avons qu'*un seul* père. En parlant ainsi, les Juifs prétendent insister sur la légitimité de leur naissance. Mais l'apposition τὸν θεόν prouve qu'il s'agit aussi de la génération spirituelle, de la

1. S. Thomas, *Evang. Joan.*, cap. VIII, lect. 3, 9.
2. *Ibid.*, lect. 5, 8.

filiation adoptive, en vertu de laquelle les Israélites étaient le peuple de Dieu. En définitive, la revendication des Juifs porte sur trois points : 1° ils ne sont pas nés de l'adultère; 2° ils ont un seul père; 3° ils sont enfants de Dieu. Le ton de la réponse est éminemment polémique et paraît s'opposer aux prétentions analogues de l'adversaire. Dès les premiers temps du christianisme, la haine des Juifs contre Jésus éclata en blasphèmes; on parodia la table généalogique de saint Matthieu de façon à présenter le fils de Marie comme le fruit de l'adultère. Celse connaissait ce document et il s'en servit contre les chrétiens[1]. On trouve l'écho de cette calomnie dans le livre apocryphe *Acta Pilati*[2]. Elle se répandit vers le début du IIe siècle. Mais elle doit avoir une origine plus ancienne; elle fut probablement provoquée par la publication des deux Évang. canoniques, Matthieu et Luc, où est affirmée la naissance miraculeuse de Jésus. La question généalogique posée par les évangélistes était fort délicate et exposée à des solutions malveillantes. La négation de la descendance paternelle était de nature à susciter, de la part d'esprit hostiles, des imputations odieuses. C'est ce qui arriva : aux formules chrétiennes ἐκ παρθένου, — ἐκ πνεύματος ἁγίου, les Juifs répondirent par cette autre formule : ἐκ πορνείας. Les Évang. canoniques ne ne nous ont-ils conservé aucune trace de ce conflit ? Évidemment une trace de ce genre ne peut pas se rencontrer dans les écrits dont l'apparition provoqua précisément les calomnies des Juifs. D'un autre côté l'Évang. de Marc parut avant celui de Luc et, selon toutes les probabilités, avant l'édition grecque de Matthieu, à l'occasion de laquelle la liste généalogique a pu être ajoutée au premier Évang.[3]. Reste l'Évang. johannique. Après avoir décrit dans le prologue la divinité

1. Origène, *Contra Celsum*, I, 28, 32, 38, 39.
2. *Gesta Pil.*, 2; *Acta Pil.*, 2, 2-3.
3. Cette polémique peut donner la clef de la leçon singulière qu'offre la version syriaque Sinaïtique, Mt. 1. 16 : *Jacob engendra Joseph; Joseph, auquel était fiancée la Vierge Marie, engendra Jésus, qui est appelé Christ.* On a voulu voir là une trace d'ébionitisme, mais on a admis plus communément que le traducteur, obéissant à une tendance apologétique, se proposait de relever et de mettre en lumière la descendance davidique de Jésus. L'intention apologétique paraît indéniable, mais elle a, croyons-nous, un motif plus simple. En disant que *Joseph engendra Jésus*, le rédacteur du Sinaïticus ne veut pas insister sur la descendance charnelle du Christ, puisqu'il proclame, dans le même verset, la virginité de Marie, ܝܘܣܦ, ܡܟܝܪܐ ܗܘܬ ܠܗ ܡܪܝܡ ܒܬܘܠܬܐ, conformément au texte syriaque de Curiton et contrairement à la leçon canonique. Son but est d'établir le lien conjugal qui unissait Marie à Joseph au moment de la conception virginale.

du Logos, l'auteur, comme nous l'avons déjà vu, ne fait pas totalement abstraction de l'origine terrestre du Messie. Et, en effet, dans les discussions antérieures, Jésus s'est plusieurs fois proclamé Fils de Dieu. Il est vrai que, dans l'opinion de ses contemporains, il passait pour être issu de l'union légitime de Joseph et de Marie. Mais les « Juifs » du IVe Évang. et les discours qu'ils tiennent se ressentent incontestablement du point de vue de l'auteur, de son milieu et de ses préoccupations. S'ils insinuent que Jésus est né de l'adultère, c'est que cette calomnie était déjà répandue dans les parages où vivait l'évangéliste. On s'étonnera peut-être que, sur un point aussi capital, l'écrivain sacré se contente d'une simple insinuation et qu'il ne réfute pas l'allusion odieuse qu'il met dans la bouche des « Juifs. » Remarquons néanmoins que, dans ce passage, 8, 41-42, le procédé est le même qu'auparavant, 6, 42-43. Dans chacun de ces deux endroits, les ennemis du Sauveur s'insurgent contre ses prétentions à une origine surnaturelle et, chaque fois, Jésus laisse tomber l'objection. Il n'y a qu'une explication à cela : l'évangéliste suppose connus la généalogie humaine du Sauveur et l'Évang. de l'enfance.

4° 8, 48-59.

48 Les Juifs répondirent et lui dirent : « N'avons-nous pas raison de dire que tu es samaritain et que tu as un démon? » 49 Jésus répondit : « Je n'ai point de démon, mais j'honore mon Père, tandis que vous ne m'honorez pas. 50 Je ne recherche pas ma gloire; il est quelqu'un qui la recherche et qui juge. 51 En vérité, en vérité je vous dis, celui qui garde ma parole sera préservé de la mort à jamais. » 52 Les Juifs lui répondirent donc : « A présent, nous savons que tu as un démon ; Abraham est mort et les Prophètes aussi, et tu déclares que celui qui garde ta parole ne goûtera* jamais la mort ! 53 Es-tu plus grand que notre père Abraham, lequel est mort? Les Prophètes, eux aussi, sont morts. Qui prétends-tu être? » 54 Jésus répondit : « Si je me glorifie moi-même, ma gloire n'est rien. C'est mon Père qui me glorifie, lui dont vous dites qu'il est votre Dieu*. 55 Et vous ne le connaissez pas; mais moi, je le connais et, si je dis que je ne le connais pas, je serai menteur comme vous; mais je le connais et je garde sa parole.

52. B a θεωρήσῃ, au lieu de γεύσηται.
54. Bon nombre de témoins ont *notre* Dieu.

56 Abraham, votre père, a tressailli de joie dans l'espérance de voir mon jour; il l'a vu et il s'est réjoui. » 57 Les Juifs lui dirent alors : « Tu n'as pas encore cinquante ans et tu as vu Abraham?* »
58 Jésus leur répondit : « En vérité, en vérité je vous dis, avant l'apparition* d'Abraham, je suis. » 59 Là-dessus, ils prirent des pierres pour les lui jeter. Mais Jésus se cacha et sortit du temple*.

57. ℵ, Sah. et Syr. sin. lisent : *et Abraham t'a vu.*
58. D et It. omettent γενέσθαι.
59. T. R. ajoute : διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν, καὶ παρῆγεν οὕτως. Ce membre de phrase manque dans les meilleurs témoins, ℵ B D, It., Or.

N.-S. revendique une gloire qu'il tient du Père céleste (48-59). On remarquera la différence de signification du mot δαιμόνιον (48) comparé au mot διαβόλος du v. 44. Le diable a été présenté comme l'auteur suprême du mal. « Être le fils du diable » signifie, nous l'avons vu, aller à l'encontre du vrai et du bien. L'expression « avoir un démon » répond à l'idée rendue par le mot latin « insanire », divaguer (comp. 7, 20; 10, 20). Au temps de N.-S., le terme de « samaritain » était ordinairement pris en mauvaise part. Au point de vue religieux, il exprimait une idée analogue à celle qu'éveillait le terme de « publicain » dans l'ordre administratif. Après avoir déclaré qu'il s'en remet au jugement de son Père (*il est quelqu'un qui... juge*), Jésus reprend le fil de son enseignement : celui qui demeurera fidèle à ma doctrine vivra éternellement (51). Cette nouvelle promesse est exprimée d'une manière négative : θάνατον οὐ μὴ θεωρήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα. Nous trouvons une tournure similaire en deux autres endroits du N. T. (Lc. **2**, 26; Hebr. **11**, 5); mais dans ces derniers passages, c'est le verbe ἰδεῖν qui est employé, au lieu de θεωρεῖν; il répond mieux à l'expression hébraïque רָאָה מָוֶת (Ps. LXXXIX Sept. LXXXVIII, 49; comp. Ps. XVI Sept. XV, 10). Il n'est pas invraisemblable de supposer que notre auteur a été amené à l'emploi du mot θεωρήσῃ comme corrélatif de τηρήσῃ par son goût du rythme et de l'allitération. Grâce à cette assonance, la phrase revêt une forme sentencieuse parfaitement en rapport avec le double ἀμὴν qui en marque le début. Une méprise des Juifs ravive la discussion. Comme dans tous ses autres discours, le Sauveur a parlé de la vie surnaturelle de l'âme. Ses adversaires comprennent qu'il s'agit de la vie terrestre. De là leur indignation. Les héros de l'ancienne Alliance,

les prophètes et les patriarches, sont morts; Abraham lui-même n'a pas échappé à la loi universelle, et vous osez promettre à vos disciples une vie sans fin ! Quel rôle prétendez-vous jouer (52-53)? L'expression γεύσασθαι θανάτου est synonyme de ἰδεῖν θάνατον; on pourrait la rendre en latin par experiri mortem, expérimenter la mort (comp. Mt. **16**, 28; Mc. **9**, 1; Lc. **9**, 27; Hebr. **2**, 9). La réponse de Jésus est indirecte. Elle est basée sur un procédé d'argumentation déjà employé dans des circonstances analogues (**5**, 31-32) : Jésus renonce à faire sa propre apologie; il s'en remet au Père du soin de démontrer sa divinité, de le « glorifier » par des miracles (comp. **12**, 28; Hebr. **5**, 5). C'est à celui qui lui a donné sa mission parmi les hommes qu'il appartient de la confirmer. Je tiens ma mission de celui que vous appelez votre Dieu et que vous ne connaissez pas. Il s'agit ici, bien entendu, d'une connaissance parfaite, qui appartient en propre au Fils unique (**1**, 18). Jésus agit conformément à cette connaissance (**5**, 19-20). Le v. 56 est une réponse à l'objection du v. 53. Abraham a tressailli de joie à la pensée que le Messie sortirait de sa race (Gen. **12**, 3; **18**, 18; **22**, 18); il a salué de loin sa venue (comp. Hebr. **11**, 13). Son désir est dès maintenant satisfait; le Christ qu'il attendait depuis des siècles a fait son apparition en la personne de Jésus [1]. On voit par là quel est le rapport de dignité entre Jésus et Abraham. *Il vit et se réjouit;* quelques exégètes ont cru reconnaître dans cette phrase une allusion aux théophanies dont le patriarche Abraham fut gratifié durant sa vie mortelle, notamment à la manifestation divine qui eut lieu dans la vallée de Mambré (Gen. **18**); d'après cette interprétation, le Verbe de Dieu aurait été une des trois personnes mystérieuses mentionnées dans le récit de la Genèse. Il est plus conforme à notre texte d'admettre qu'il s'agit, dans la dernière partie du v. 56, de l'existence posthume d'Abraham. Le verbe εἶδεν a pour complément τὴν ἡμέραν τὴν ἐμήν. Le jour du Christ ne peut désigner que la vie mortelle du Messie (comp. Lc. **17**, 22, 30) : du sein des limbes, Abraham assiste à la réalisation des promesses divines. Les Juifs, dans leur réponse (57), commettent une méprise double; ils entendent le mot *voir* d'une vision

1. ... ὅτι Ἀβραάμ, πρῶτος περιτομὴν δοὺς, ἐν πνεύματι προβλέψας εἰς τὸν Ἰησοῦν, quia Abraham primus circumcisionem dans in Spiritu prospiciens ad Iesum. *Ep. de Barnabé*, **9**, 7.

matérielle, et l'attribuent non pas à Abraham, mais à Jésus : *Tu n'as pas encore cinquante ans et tu as vu Abraham?* Saint Irénée s'appuie sur ce passage pour soutenir l'opinion qu'il déclare tenir des presbytres d'Asie, d'après laquelle Jésus aurait été crucifié vers l'âge de cinquante ans. Son argumentation est fort bien conduite, mais elle se heurte à une tradition trop solidement établie pour être concluante[1]. Toujours est-il qu'elle met parfaitement en relief la difficulté du texte évangélique; en disant au Sauveur : *Tu n'as pas encore cinquante ans*, les Juifs paraissent supposer qu'il approche de la cinquantaine. Et telle semble bien être la pensée de l'évangéliste (v. *supra*, p. 171 s.). Le seul tort d'Irénée, ou de la tradition qu'il représente, est d'avoir transporté dans le domaine de l'histoire une donnée conçue en vue d'une chronologie symbolique. La repartie des Juifs provoque la réponse décisive, qui est la conclusion de cette longue controverse : *avant qu'Abraham fût, je suis*, πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί. Cette opposition entre les deux verbes εἰμι et γενέσθαι rappelle la terminologie du prologue (**1**, 1ᵃ et 3ᵃ). Au dernier verset, le T. R. ajoute : διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν, καὶ παρῆγεν οὕτως. Ce membre de phrase, qui ne se rencontre pas dans les mss. ℵ B D, est dû, selon toute vraisemblance, à une interpolation de copiste, dans laquelle on a combiné les premiers mots du chapitre suivant avec Lc. **4**, 30.

Les mots *diable* (διάβολος) et *démon* (δαιμόνιον), aujourd'hui synonymes, expriment, dans le langage évangélique, deux idées sensiblement différentes. Le premier désigne l'esprit du mal par excellence, qui est parfois appelé aussi Satan (Jo. **13**, 2; comp. **13**, 27); le second se rapporte plutôt aux diverses manifestations de cet esprit. De là l'expression fréquemment usitée dans les Évang. : « avoir un démon » pour caractériser l'état psychologique de celui qui est sous l'empire de l'esprit mauvais. Celui-ci s'insinue dans sa victime, pénètre ses organes, tantôt paralysant les facultés, tantôt troublant leurs fonctions, de manière à produire des allures grotesques et un langage insensé.

1. *Contra Hær.*, II, **22**, 5-6. V. *supra*, p. 15 ss.

§ XVII. *Guérison de l'aveugle-né; le Bon Pasteur.*

Ce paragraphe embrasse deux récits qui s'enchaînent naturellement, à raison des circonstances de temps et de lieu. Le premier a pour objet la guérison miraculeuse de l'aveugle-né et comprend tout le chap. **9**; l'autre contient l'allégorie du bon Pasteur, **10**, 1-21.

Dans la guérison de l'aveugle-né, on peut distinguer trois sections : narration du miracle, 1-7; enquête, 8-34; résultats du prodige, 35-41.

1° 9, 1-7.

[1] Et, en passant, il vit un homme aveugle de naissance. [2] Et
ses disciples l'interrogèrent, disant : « Maître, qui a péché, lui ou
ses parents, pour qu'il soit né aveugle? » [3] Jésus répondit : « Ni
lui ni ses parents n'ont péché; mais c'est pour que les œuvres de
Dieu soient manifestées en lui. [4] Il faut que j'opère* les œuvres
de celui qui m'a* envoyé, pendant qu'il est jour; la nuit vient, où
personne ne peut travailler. [5] Tandis que je suis dans le monde,
je suis lumière du monde. » [6] Ayant dit cela, il cracha à terre,
fit de la boue avec la salive, en enduisit les yeux de l'aveugle,
[7] et lui dit : « Va, lave-toi dans la piscine de Siloé (ce qui veut
dire : Envoyé). » Il s'en alla donc, se lava et revint voyant*.

4. ℵ B D L, Cop., Or. lisent ἡμᾶς au lieu de ἐμέ. — L et cop. ont, ici encore, ἡμᾶς, au lieu de με.
7. Syr. sin. ajoute : *et, après qu'il se fut lavé le visage, ses yeux s'ouvrirent.*

On a signalé avec raison l'analogie frappante qui existe entre la guérison de l'aveugle-né et celle du paralytique de Béthesda, qui est racontée au début du chap **5** : « il y a de part et d'autre un grand prodige, accompli en un jour de sabbat, mis en rapport avec une piscine célèbre, et donnant lieu à un redoublement de haine envers le divin thaumaturge[1]. » Il s'agit ici d'un aveugle de naissance (1), détail particulier,

1. Fillion, *Évang. selon s. Jean*, p. 189.

que l'on ne rencontre pas dans les faits analogues racontés par les Évang. synopt.[1]. La question adressée au Seigneur (2) est basée sur un préjugé fort répandu parmi les Juifs : le mal physique est une conséquence et une punition du péché. Cette idée fait le fond des discours prononcés par les amis de Job, notamment par Eliphaz (Job 22) ; elle persiste jusque dans les temps chrétiens et nous la retrouvons dans l'accusation portée contre s. Paul (Act. Ap. 28, 4). Le paralytique guéri miraculeusement dans la piscine de Béthesda semble la confirmer (5, 14). Cependant elle ne saurait fournir une explication suffisante dans le cas présent, puisqu'il s'agit d'une infirmité de naissance. Aussi, la première partie de l'interrogation est introduite uniquement pour amener la seconde, ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ. Il est par trop évident qu'une tare originelle ne peut pas être la suite d'un péché personnel, à moins d'admettre que l'enfant peut pécher dès le sein de sa mère. Mais elle peut très bien avoir sa source dans les fautes des parents. Dieu a menacé son peuple d'étendre sa vengeance jusqu'à la troisième et à la quatrième génération (Ex. 20, 5). La question posée par les disciples n'obtient pas de réponse positive ; la cause de l'infirmité n'est ni dans les péchés de l'aveugle, ni dans ceux de ses parents. Où est-elle en réalité ? Sur ce point, Jésus ne se prononce pas. Mais il assure que le mal physique dont l'aveugle est affligé doit tourner à la gloire de Dieu : il en est ainsi, dit-il, *afin que les œuvres de Dieu soient manifestées en lui* (comp. 11, 4). Le mot *œuvres* (τὰ ἔργα) offre des significations différentes selon les cas. Ici, les *œuvres de Dieu* ne peuvent s'entendre que des opérations éclatantes, par lesquelles Jésus prouve sa mission, c'est-à-dire des miracles. Le problème de l'origine du mal n'est pas résolu, mais nous apprenons de la bouche du Sauveur que les infirmités humaines entrent dans le plan de la divine Providence. La cécité éveille dans l'esprit les notions de ténèbres et de lumière, et fournit l'occasion des considérations théologiques exprimées aux versets 4-5. Dans le texte reçu, le pronom personnel est au sing., ἐμὲ... με. Les versions Itala et Peschito sont conformes à cette leçon. Dans plusieurs manuscrits, il est au plur. ἡμᾶς, soit dans les deux cas (A L), soit dans le premier cas seulement (B D). Ces divergences ont fait hésiter les commentateurs sur la

1. Les deux premiers Évang. rapportent cinq guérisons d'aveugles : Mt. 9, 27-31 ; 12, 22 ; 20, 30-34 ; 21, 14 ; Mc. 8, 22-26.

manière d'interpréter le verset. Pourtant, il paraît à peu près certain, d'après le contexte, que Jésus parle pour son propre compte; il s'agit des œuvres de Dieu, qui viennent d'être mentionnées au verset précédent, des miracles par lesquels Jésus confirme sa mission, τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με. Au dernier membre du verset, le mot ἐργάζεσθαι prend une signification plus étendue; le Sauveur parle d'une manière générale. Il s'agit toujours d'œuvres de Dieu, de bonnes œuvres à accomplir, tandis qu'il est temps encore, car la nuit approche et bientôt il sera trop tard pour agir [1]. D'après ce qui est dit v. 5, l'expression *tandis qu'il est jour* signifie « tandis que je suis parmi vous ». Par conséquent, *la nuit* signifie le temps qui doit suivre son départ. Lorsqu'il aura quitté la terre, Jésus ne se manifestera plus, il ne fera plus les œuvres de Dieu, il n'opèrera plus de miracles. Alors aussi les hommes ne pourront plus travailler à l'œuvre de leur sanctification; ils chercheront le Sauveur et ne le trouveront pas. Et comment le trouveraient-ils après qu'il aura quitté le monde, les aveugles volontaires qui le méconnaissent tandis qu'il est parmi eux ?

La lumière que Jésus répand autour de lui est une lumière surnaturelle. Ici, en disant : *je suis la lumière du monde*, Jésus emploie cette expression au sens mystique qui lui est généralement attribué dans le IVe Évang. (1, 4, 5, 8; 8, 12); mais il a aussi en vue le miracle qu'il est sur le point d'accomplir. Il n'est pas seulement un foyer de lumière surnaturelle, une lampe ardente qui brille au milieu de la nuit (1, 5). Il est aussi, nous l'avons vu, l'auteur de la lumière naturelle (1, 9). On peut donc considérer le mot φῶς comme étant à double entente : Jésus est lumière : il rend à un aveugle la vue du corps; — Jésus est lumière : cette guérison miraculeuse est un des actes par lesquels il brille aux yeux des hommes. On est même porté à croire que cette dernière signification prédomine dans l'esprit de l'évangéliste et que, pour lui, la fin principale du miracle est la manifestation du divin thaumaturge. Outre la déclaration formelle faite 3^b, il est à remarquer que les considérations théologiques du préambule l'em-

1. Clément romain emploie la même image à propos de la résurrection : « Considérons, mes très chers, que la résurrection se produit à tout instant : le jour et la nuit nous enseignent la résurrection; après le sommeil de la nuit, le jour se lève; puis le jour s'en va et la nuit revient. » *Ad Cor.*, 24.

portent en étendue sur la narration du miracle. Celle-ci, en effet, est on ne peut plus succincte (6-7), bien que l'événement en question soit assez compliqué. Le mot grec Σιλωάμ est une forme corrompue de Σιλώα ou Σιλόα. Il n'est que la transcription du mot hébreu שִׁילֹחַ, part. adj. du verbe שָׁלַח ; il n'y a rien à reprendre à l'explication qu'en donne l'auteur sacré. Nous savons pourquoi notre évangéliste explique les termes sémitiques : le public auquel il s'adresse est composé en majorité de Grecs. Il n'y a pas à chercher plus loin le motif de l'interprétation qu'il donne du mot Σιλωάμ[1], mais il n'est pas inutile de faire observer qu'elle révèle chez l'écrivain une connaissance précise de Jérusalem. La piscine de Siloé était un réservoir situé au sud-est de la ville sainte, à l'endroit où la vallée du Tyropéon se joint au Cédron. D'après les indications que nous ont conservées les écrivains bibliques, elle était probablement enfermée entre deux murs de fortifications (II Reg. **25**, **4** ; Is. **22**, **11** ; Neh. **3**, **15**)[2] ; au temps de N.-S., elle était comprise dans l'enceinte de la ville. Elle se trouve assez éloignée de l'enceinte actuelle. On peut se demander d'où vient cette dénomination de *Siloé*. Nous la trouvons pour la première fois dans Isaïe (**8**, **6-8**), où elle désigne les eaux de Jérusalem, qui coulaient paisibles et sans bruit, par opposition au cours impétueux de l'Euphrate. Il est grandement probable qu'elle a été primitivement employée, sous la forme שֶׁלַח ou שִׁלֹּחַ (pl. שְׁלָחִים ; comp. Cant. **4**, **13**), pour désigner les dérivations de la source de Gihon (*Oumm ed-Deredj*), qui servaient à arroser les jardins royaux, situés

1. Certains commentateurs y voient une allusion au texte prophétique. Is. **8**, **6-8**. Godet, *Comm. sur l'Évang. de s. Jean*[3], III, p. 136 s.

2. Vers le milieu du ve siècle, l'impératrice Eudoxie fit construire un mur qui entourait la piscine; il est probable qu'on utilisa pour ce travail les anciennes fondations. Dans ces dernières années, les fouilles archéologiques, faites pour le compte de l'Angleterre sous la direction de M. Bliss, ont mis à jour les restes de ces constructions (*Rev. bibl.*, IV, p. 622 ss.). Il importe de distinguer la piscine de Siloé d'une fontaine qui porta jadis le même nom et qui s'appelle aujourd'hui *Aïn Oumm ed-Deredj* ou *Fontaine de la Vierge*. Celle-ci est située en dehors de la ville dans la vallée du Cédron. Elle était reliée au réservoir par un aqueduc construit, selon toute vraisemblance, au temps du prophète Isaïe, sous le roi Ézéchias, c'est-à-dire vers la fin du viiie siècle (II Reg. **20**, **20** ; II Chron. **32**, **30**). L'inscription qui, en 1880, a été découverte dans cet aqueduc, date du temps de la construction ; elle est, après la stèle de Mésa (milieu du ixe siècle), le plus ancien monument de l'épigraphie hébraïque.

dans la partie inférieure du Cédron. Plus tard, le nom aura passé des canaux à la source et à la piscine, puis à la localité elle-même et enfin au village.

2° 9, 8-34.

8 Or, les voisins et ceux qui auparavant le voyaient mendier*
disaient : n'est-ce pas celui qui était assis et qui mendiait ? 9 Les uns
disaient : c'est lui, d'autres : il lui ressemble. Mais lui-même dit :
« c'est moi. » 10 Ils lui dirent donc : « Comment tes yeux se sont-ils
ouverts ? » 11 Il répondit : « Un homme* appelé Jésus a fait de la
boue, en a oint mes yeux et m'a dit : va à Siloé* et lave-toi. Y étant
allé et m'étant lavé, j'ai recouvré la vue. » 12 Sur ce, ils lui dirent :
« Où est-il ? » Il répondit : « Je ne sais. » 13 Ils amenèrent aux Pha-
risiens cet homme jadis aveugle. 14 Or, c'était un jour de sabbat
que Jésus avait fait la boue et avait ouvert ses yeux. 15 Les Phari-
siens lui demandèrent donc de nouveau comment il avait recouvré
la vue. « Il a appliqué de la boue sur mes yeux, répondit-il, et je me
suis lavé, et je vois. » 16 Quelques Pharisiens dirent alors : cet homme
n'est pas de Dieu, puisqu'il n'observe pas le sabbat. D'autres
disaient : comment un homme pécheur peut-il faire de tels pro-
diges ? Et ils étaient divisés entre eux. 17 S'adressant de nouveau
à l'aveugle : « Toi, que dis-tu de celui qui t'a ouvert les yeux ? »
Il répondit : « C'est un prophète. » 18 Mais les Juifs ne crurent pas
qu'il eût été aveugle et qu'il eût recouvré la vue, jusqu'à ce qu'ils
eussent appelé les parents de celui qui avait recouvré la vue*,
19 et ils les interrogèrent en disant : « Est-ce là votre fils, que vous
dites être né aveugle ? Comment donc voit-il maintenant ? » 20 Ses
parents leur répondirent, et dirent : « Nous savons qu'il est notre
fils et qu'il est né aveugle ; 21 comment il voit maintenant ? nous
l'ignorons ; qui lui a ouvert les yeux ? nous l'ignorons aussi. Il a de
l'âge, interrogez-le, il dira lui-même ce qui le concerne. » 22 Ses
parents dirent cela, parce qu'ils craignaient les Juifs ; car les Juifs

8. It. *cæcus et mendicus.*

11. א B L ont ὁ ἄνθρωπος. — Plusieurs textes lisent : εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλωάμ.

18. Syr. sin. lit : *Les Juifs ne crurent pas qu'il eût été aveugle, et ils appelèrent son père et sa mère...*

avaient décrété d'excommunier quiconque le reconnaîtrait pour
le Christ. [23] C'est pourquoi ses parents dirent : il a de l'âge, inter-
rogez-le. [24] Ils appelèrent donc de nouveau l'homme qui avait été
aveugle et lui dirent : « Rends gloire à Dieu, nous savons que
cet homme est pécheur. » [25] Il répondit : « S'il est pécheur, je n'en
sais rien ; ce que je sais, c'est que j'étais aveugle et que mainte-
nant je vois. » [26] Ils lui dirent alors : « Que t'a-t-il fait? Comment
t'a-t-il ouvert les yeux? » [27] Il leur répondit : « Je vous l'ai déjà
dit ; n'avez-vous pas entendu? Pourquoi voulez-vous l'entendre
de nouveau? Voulez-vous, vous aussi, devenir ses disciples? »
[28] Ils l'injurièrent en disant : « C'est toi qui es son disciple ; nous
autres, nous sommes disciples de Moïse. [29] Nous savons que Dieu
a parlé à Moïse ; mais celui-ci, nous ne savons pas d'où il est. »
[30] L'homme répondit et leur dit : « Voici qui est étonnant : vous
ne savez pas d'où il est, et il m'a ouvert les yeux ! [31] Nous savons
que Dieu n'écoute pas les pécheurs, mais qu'il exauce quiconque
l'adore et fait sa volonté. [32] On n'a jamais ouï dire que quelqu'un
ait ouvert les yeux d'un aveugle-né. [33] Si celui-ci n'était point
de Dieu, il ne pourrait rien faire [de pareil]. » [34] Ils répondirent
en lui disant : « Tu es né tout entier dans le péché, et tu nous
enseignes ! » Et ils le jetèrent dehors.

L'enquête provoquée par la guérison subite de l'aveugle est en deux phases. Entreprise de bonne foi par le public, elle est poursuivie avec acharnement par les Juifs. *a*) Les voisins et habitués du lieu où l'aveugle mendiant venait s'asseoir tous les jours sont frappés d'une curiosité légitime (8). Les questions qu'ils se posent portent sur trois points : identité du personnage (9), nature de la guérison (10-11), personnalité du thaumaturge (12). — *b*) Les Pharisiens ou Juifs renouvellent l'interrogatoire, mais dans un autre sens. Ils reproduisent les questions qui ont déjà été posées, avec l'intention bien arrêtée de confondre le violateur du repos sabbatique. C'est la même attitude qu'ils ont prise à propos du miracle de Béthesda (5, 16). Leur parti pris est évident. L'espèce de dissentiment qui se manifeste au v. 16 n'a aucun résultat pratique ; en fait, les Juifs sont unanimes dans leur hostilité contre Jésus et dans leur zèle fanatique pour l'observation du sabbat. La manière dont la discussion est menée à partir du v. 19 montre clairement que les interlocuteurs savent que la guérison a été opérée par Jésus. Or, en ce moment,

le Sauveur accomplit la dernière phase de sa vie publique ; il a affirmé maintes fois sa mission divine; le reconnaître comme prophète, c'est le reconnaître implicitement comme le Prophète par excellence, le Messie. Les parents de l'aveugle-né s'abstiennent d'une profession de foi explicite, de crainte d'être excommuniés par les Pharisiens. Trois questions sont posées (19). Ils répondent catégoriquement aux deux premières et éludent le point le plus délicat, celui sur lequel porte directement l'enquête. Tout en ayant foi au Christ, ils prétendent rester attachés à la Synagogue (22; comp. 7, 13; 12, 42). Ils appartiennent à cette catégorie de gens toujours hésitants, toujours indécis, dont Nicodème est le type. V. 24 : δὸς δόξαν τῷ θεῷ, formule usitée chez les Juifs, pour marquer le prélude d'un interrogatoire solennel (comp. Jos. 7, 19). La réponse de l'aveugle est empreinte d'ironie : *Je vous l'ai déjà dit; n'avez-vous pas entendu?* καὶ οὐκ ἠκούσατε. Les derniers mots du v. 27, ainsi que le v. 28, montrent bien que la personne de Jésus est directement en jeu, quoique son nom ne soit pas prononcé. Dans l'opposition qu'ils établissent entre Moïse et Jésus (29), les Juifs confondent la mission avec l'origine : πόθεν ἐστίν (comp. 7, 27-28; 8, 14.) Ils donnent ainsi à leur interlocuteur l'occasion de signaler la portée du miracle dont il a été favorisé. La première partie de la réponse doit s'expliquer en rattachant les mots ἐν τούτῳ γὰρ à ὅτι, et se traduire : *en ceci est le merveilleux, que...* Dans les versets suivants (31-32), l'aveugle présente, sous une forme en quelque sorte classique, l'apologie de son bienfaiteur : Celui qui vient du ciel doit être envoyé de Dieu. Or, l'origine céleste de Jésus, que les Pharisiens affectent de méconnaître, est confirmée par un miracle éclatant. A bout d'arguments, les Juifs en viennent aux injures : ἐν ἁμαρτίαις σὺ ἐγεννήθης ὅλος. Cette accusation, dont le sens est assez obscur, doit s'expliquer d'après le préjugé populaire, qui voyait dans les infirmités physiques une conséquence du désordre moral (comp. 2). De l'insulte on passe à la violence : καὶ ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω. Pris en eux-mêmes, ces mots signifient : ils le chassèrent de l'endroit où ils se trouvaient. Il n'y a, dans le récit évangélique, aucune donnée qui nous porte à croire que cet endroit était ou le Temple ou la synagogue; il n'est pas fait mention d'une assemblée solennelle et d'un jugement en forme[1]. On doit cependant

1. Maldonat, *Comm. in Joan.*, cap. 9, *ad loc.*

remarquer que la même expression est répétée avec insistance au verset suivant ; d'où l'on peut conclure qu'il s'agit d'une peine légale, de l'excommunication mentionnée au v. 22 par la formule ἀποσυνάγωγος γένηται. La pensée est donc : on lui interdit l'accès de la synagogue.

3° 9, 35-41.

35 Jésus apprit qu'on l'avait chassé dehors et, l'ayant rencontré,
il lui dit : « Crois-tu au Fils de Dieu?* » 36 Il répondit en disant :
« Et qui est-ce, Seigneur, pour que je croie en lui ? » 37 Jésus lui
dit : « Tu l'as vu : c'est celui qui te parle. » 38 Il repartit : « Je
crois, Seigneur. » Et il se prosterna devant lui. 39 Jésus dit* :
« Je suis venu en ce monde pour juger, afin que ceux qui n'y
voient pas recouvrent la vue, et que ceux qui y voient deviennent
aveugles. » 40 Or, ceux des Pharisiens qui étaient avec lui, enten-
dant cela, lui dirent : « Est-ce que, nous aussi, nous sommes
aveugles? » 41 Jésus leur répondit : « Si vous étiez aveugles, vous
seriez sans péché; mais, parce que vous prétendez y voir, votre
péché subsiste. »

35. Les témoins sont partagés entre Θεοῦ et ἀνθρώπου.
39. ℵ omet le v. 38 et les quatre premiers mots du v. 39.

Le miracle de l'aveugle-né est un signe, une manifestation de la divinité de Jésus. Il produit une sélection entre les croyants et les impies. Au moment où Jésus interpelle celui auquel il a donné la vue, il n'est pas reconnu de lui. L'aveugle n'avait été guéri qu'après avoir quitté le Sauveur (7). Celui-ci lui communique maintenant la lumière de la foi. Persuadé que celui qui l'a miraculeusement guéri doit être un homme de Dieu, il ne lui restait qu'à le voir et à le connaître pour l'adorer. Tel est, au point de vue surnaturel, le premier résultat du prodige. Il en est un second; c'est la réprobation des Pharisiens endurcis. En effet, toute manifestation éclatante de Jésus produit une séparation entre les bons et les méchants. C'est ce qui arrive ici : εἰς κρίμα... ἦλθον (39). Le mot κρίμα, de même que le mot κρίσις, a deux acceptions ; dans cet endroit, comme plus haut 3, 19 et 5, 27, il signifie séparation, sélection[1] : à l'apparition du Fils de Dieu, les rôles sont intervertis, les

1. Comp. Mt. 10, 34-36; Lc. 12, 51-53.

aveugles recouvrent la vue, et les voyants deviennent aveugles. Jésus est lumière (1, 4-5; 9, 5); ceux qui l'acceptent voient, tandis que ceux qui le repoussent restent plongés dans les ténèbres (3, 19). Cette différence d'attitudes est le produit des dispositions respectives, dont les hommes sont animés (3, 20-21). Les hommes disgraciés de la nature, rebutés par la société, les pauvres, les ignorants, les humbles, ceux que le monde considère comme n'y voyant pas (7, 49), ceux-là sont tout préparés pour recevoir la lumière de la grâce. Au contraire, les riches, les savants, les orgueilleux sont frappés d'aveuglement en face des choses divines (comp. Mt. 11, 25; Lc. 10, 21). Les Juifs, en s'obstinant à rester dans la catégorie des voyants, prononcent leur propre réprobation. Le v. 41 s'explique conformément à la forme paradoxale dans laquelle N.-S. vient d'exposer la vocation à la foi chétienne : vous prétendez y voir, mais c'est précisément ce qui vous perd. Plût à Dieu que vous reconnussiez votre cécité, votre ignorance! Alors du moins il me serait possible de vous éclairer, de vous instruire [1].

Jésus guérit l'aveugle-né dans un but apologétique; il le déclare lui-même assez clairement (9, 3-4). Or, quelle est la valeur probante de ce miracle ? — Tout fait miraculeux a pour objet de confirmer la vérité, ou, pour parler le langage du IVe Évang., de rendre témoignage à la vérité. Un vrai miracle requiert toujours une intervention particulière de la puissance divine, et une action spéciale de Dieu ne saurait avoir pour effet l'établissement de l'erreur. Le miracle se présente donc toujours comme un motif de crédibilité. Mais, quand il se produit par l'intermédiaire d'un homme, il peut se rapporter soit aux paroles, soit à la personne du thaumaturge [2]. Par conséquent, lorsque le thaumaturge propose ses miracles comme un motif de croire à sa personne, sa déclaration est irréfragable. Tel est le cas pour Jésus : *les œuvres que je fais me rendent témoignage* (comp. 5, 36; 10, 25, 37-38), et c'est dans ce sens que l'aveugle interprète le prodige dont il a été gratifié (9, 30-33). Comme nous l'avons déjà plusieurs fois constaté, le Sauveur « brille » d'abord par ses miracles, afin qu'en le voyant « on aille à Lui ». L'acceptation de sa doctrine est la conséquence nécessaire de cette première démarche, de ce premier acte de foi.

1. On pourrait aussi interpréter cette phrase au sens moral, en entendant la cécité d'une ignorance invincible, qui se concilie avec la bonne foi.

2. « Quandoque miraculum fit in testimonium veritatis prædicatæ; quandoque autem in testimonium personæ facientis. » S. Thom., *Evang. Joan.*, cap. IX, lect. 3, 8, *fin.*

4° 10, 1-21.

1 « En vérité, en vérité je vous dis, celui qui n'entre pas par la
porte dans l'enclos des brebis, mais monte par quelque autre
endroit, celui-là est un voleur et un brigand. 2 Au contraire, celui
qui entre par la porte est le berger des brebis. 3 A celui-ci le
portier ouvre, et les brebis entendent sa voix; il appelle nommé-
ment ses propres brebis et les conduit dehors; 4 et, quand il les
a toutes* fait sortir, il va devant elles, et les brebis le suivent,
parce qu'elles connaissent sa voix. 5 Elles ne suivent pas un
étranger, mais le fuient plutôt, parce qu'elles ne connaissent pas
la voix des étrangers. » 6 Jésus leur exposa cette parabole, mais
eux ne comprirent pas ce qu'il voulait leur dire. 7 Jésus reprit donc
la parole : « En vérité, en vérité je vous dis, c'est moi qui suis la
porte des brebis. 8 Tous ceux qui sont venus avant moi* sont des
voleurs et des brigands; mais les brebis ne les ont point écoutés.
9 C'est moi qui suis la porte : quiconque entre par moi sera sauvé;
il entrera et il sortira, et il trouvera du pâturage. 10 Le voleur ne
vient que pour voler, pour tuer et pour perdre; moi, je suis venu
pour qu'elles aient la vie et qu'elles aient le superflu. 11 C'est moi
qui suis le bon pasteur : le bon pasteur donne sa vie pour ses
brebis; 12 le mercenaire, au contraire, lui qui n'est pas berger et
auquel les brebis n'appartiennent pas, voyant venir le loup, aban-
donne les brebis et s'enfuit; et le loup ravit les brebis et les dis-
perse. 13 [Il agit ainsi]* parce qu'il est mercenaire et qu'il ne se
soucie pas des brebis. 14 C'est moi qui suis le bon pasteur, et je
connais mes brebis et elles me connaissent, 15 de même que le Père
me connaît et que je connais le Père; et je donne ma vie pour les
brebis. 16 Et j'ai d'autres brebis qui ne sont pas de ce bercail, et
il faut que je les amène; elles entendront ma voix, et il y aura un
seul troupeau et un seul berger. 17 C'est pour cela que le Père
m'aime, parce que je donne ma vie pour la reprendre. 18 Personne

4. Avec B D L X, It. Cop., nous lisons ἴδια πάντα, au lieu de ἴδια πρόβατα.

8. Neuf mjj., cent mnn., It. et Syr. pesch. omettent πρὸ ἐμοῦ.

13. Bon nombre de témoins ajoutent au début du v. 13 : ὁ δὲ μισθωτὸς φεύγει.

ne me la ravit, mais je la donne de moi-même; j'ai le pouvoir de
la donner et j'ai le pouvoir de la reprendre : tel est l'ordre que j'ai
reçu de mon Père. » [19]Une division s'éleva de nouveau parmi les
Juifs, à cause de ces discours. [20]Beaucoup d'entre eux disaient :
il a un démon et il divague; pourquoi l'écoutez-vous ? [21]D'autres
disaient : ces paroles ne sont pas d'un possédé; un démon peut-
il ouvrir les yeux des aveugles?

S'adressant toujours aux Pharisiens, le Sauveur laisse de côté les questions personnelles et passe du genre de la discussion à celui de l'exposition doctrinale. Son enseignement prend la forme de l'allégorie. Jésus retrace d'abord une scène de la vie pastorale (1-6), puis il s'applique à lui-même les deux traits les plus saillants du tableau (7-10; 11-18). Les trois versets 19-21 nous font connaître les résultats du discours. — *a*) Le berger et son troupeau (1-6). Après avoir durant le jour parcouru la campagne à la suite de leurs bergers respectifs, les brebis de différents troupeaux se réunissaient le soir dans un bercail commun pour passer la nuit en sécurité. L'enclos, où elles étaient ainsi parquées confusément, était confié à un même gardien. Quand venait le jour, chaque berger se présentait à la porte du bercail et, ayant reconnu ses brebis, il reformait son troupeau pour le reconduire à la campagne. C'était là une ancienne coutume qui subsistait encore, au temps de Jésus, chez les populations pastorales de l'Orient. Elle donnait lieu, tous les matins, à la scène touchante de la reconnaissance. Enfermées pêle-mêle dans cette étable à ciel ouvert, où elles n'étaient protégées contre les ennemis du dehors que par un faible mur ou même par une simple palissade, les brebis devaient attendre avec impatience le retour de leur berger et, lorsque celui-ci paraissait sur la porte, comme elles devaient s'empresser de le suivre! Elles échappaient une fois encore aux dangers de la nuit. Car il arrivait parfois qu'un voleur pénétrait dans la bergerie en escaladant le mur de l'enclos et s'emparait de quelques brebis, ou même les égorgeait. C'est cet audacieux pillard que Jésus désigne par les noms de larron et de brigand, κλέπτης καὶ λῃστής (1) et qu'il met en opposition avec le berger, ποιμήν (2). Il faut remarquer que ces termes sont employés sans l'art, et, par conséquent, ont un sens général. Le mot θυρωρός désigne celui qui, pendant la nuit, veillait à la sûreté du bercail. L'expression *entendre la voix* (3) signifie

« connaître la voix » (5), obéir à la voix (comp 5, 25). Il est dit que le pasteur appelle ses brebis par leur nom, καλεῖ (var. φωνεῖ) κατ'ὄνομα. Dans un troupeau tant soit peu nombreux, chaque animal n'a pas un nom particulier, mais le berger a un cri spécial, auquel ses bêtes le reconnaissent et auquel elles obéissent; ce cri est une sorte de nom collectif. C'est dans ce sens qu'il faut entendre le terme καλεῖ κατ' ὄνομα. Cette interprétation se confirme par les versets 4 et 5 : les brebis d'un même troupeau suivent leur berger, parce qu'elles connaissent sa voix, tandis qu'elles se détournent de l'étranger, dont la voix leur est inconnue. Telle est la similitude que le Sauveur propose aux Pharisiens. Ceux-ci ne la comprennent pas. Jésus l'explique en se donnant lui-même comme la porte du bercail et comme le bon pasteur. Quant aux autres éléments de l'allégorie, il laisse à son auditoire le soin de les interpréter et d'en faire l'application. L'idée qu'Israël formait le troupeau choisi de Iahvé était familière aux Juifs; depuis longtemps les prophètes s'en servaiént pour rappeler au peuple hébreu la fidélité au pasteur légitime (Ps. XXIII, 1-3; LXXIX, 13; Is. 40, 11; Ez. 34; 37, 24; Mich. 2, 12; Zach. 11; 13, 7); Jésus l'avait adoptée et reproduite maintes fois dans ses discours (Mt. 7, 15; 10, 6; 15, 24). La plupart des exégètes s'efforcent d'assigner un sens historique au rôle du « portier » (3) et croient voir en lui celui qui a préparé les voies au Messie, Jean-Baptiste. Cette assimilation est assez naturelle, mais ne s'impose pas. Il n'est pas nécessaire d'admettre que, dans le tableau esquissé par Jésus, chaque trait a une portée allégorique. Du reste, le Sauveur lui-même a soin de signaler, en les développant, les points sur lesquels doit porter principalement notre attention. — *b*) Jésus, porte du bercail (7-10). Dans la bergerie telle qu'elle a été décrite, il y a opposition entre la porte et le mur d'enceinte, entre le vrai berger et le voleur. La première de ces deux antithèses repose sur la seconde : tandis que le malfaiteur franchit le mur par escalade, le pasteur légitime entre dans la bergerie par la porte; comme on le voit, le mur et la porte sont opposés à raison de la relation qu'ils ont avec le troupeau : d'un côté le pillage et le massacre, de l'autre, la tendre sollicitude, le salut et la vie (10). On comprendra maintenant le sens de cette déclaration deux fois répétée : *je suis la porte*. Jésus explique d'abord son affirmation d'une manière négative (8) : il est l'unique porte de la bergerie, la seule entrée légitime. Par conséquent, ceux qui ont pénétré dans le bercail sans passer

par lui n'ont pu entrer que par surprise ; ce sont des voleurs. Qui faut-il entendre par cette désignation vague : *tous ceux qui sont venus avant moi?* Le discours de Jésus est plein d'actualité, il s'adresse à la génération contemporaine ; ceux qu'il signale comme des voleurs et des brigands se trouvent au milieu du troupeau. Ce sont, à n'en pas douter, les Pharisiens et les scribes, qui s'arrogeaient la direction spirituelle du peuple juif et se posaient en règle vivante de la foi (7, 48-49). Vient ensuite l'explication positive (9) : la porte est pour les brebis un moyen de salut ; par elle, le troupeau vient le soir pour se soustraire aux dangers de la nuit ; par elle, le berger entre dès le matin, et les brebis, dociles à sa voix, quittent le parc pour aller parcourir la campagne sous sa conduite et sous sa protection. L'expression εἰσέρχεσθαι καὶ ἐξέρχεσθαι est la traduction littérale de la locution hébraïque בּוֹא וְצֵאת (Deut. 28, 6; I Sam. 29, 6), dont la signification correspond exactement à celle du verbe latin *versari* (Act. Ap. 1, 21). Il n'y a pas à chercher plus loin le sens de cette première partie de la similitude. Le « bercail » représente le peuple juif, dans lequel vivent en promiscuité les méchants et les bons, les impies et les justes. La « porte » est l'issue par laquelle le petit troupeau des élus sortira de la bergerie commune, s'affranchira de l'ancienne théocratie ; personnifiée d'abord par le grand prêtre, elle a dans le Messie sa complète réalité mystique. Par le sacerdoce mosaïque, on entre dans le bercail d'Israël, où doit se préparer le noyau primitif du vrai peuple de Dieu ; par Jésus, on sort de l'étroite enceinte pour aller au Père céleste, pour entrer dans la voie du salut [1]. Le deuxième membre du v. 10 exprime la conclusion de l'allégorie : *Je suis venu pour qu'ils aient la vie et qu'ils aient le superflu.* La tournure du discours montre assez qu'il s'agit de la vie spirituelle et de la surabondance des dons divins. Dans cette phrase, la seconde proposition

1. Voir le beau texte de s. Ignace dans l'épitre aux *Philadelphiens*, 9; comp. *Pseudo-Ignace*, *ibid.* (*P. G.*, V, p. 704 et 836). Voir aussi le livre du *Pasteur*, Sim. IX, 12. L'ange de la Pénitence montre à Hermas l'Église sous la figure d'un édifice spirituel, dont les pierres, les âmes chrétiennes, purifiées par la pénitence et sanctifiées par le baptême, entrent toutes par une même porte qui est J.-C. : αὕτη καὶ ἡ πύλη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστί... ἵνα οἱ μέλλοντες σώζεσθαι δι' αὐτῆς εἰς τὴν βασιλείαν εἰσέλθωσι τοῦ θεοῦ... Οὕτω εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ οὐδεὶς εἰσελεύσεται, εἰ μὴ λάβοι τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ... Ἡ δὲ πύλη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστίν. Αὕτη μία εἴσοδός ἐστι πρὸς τὸν κύριον (v. *supra*, p. 191, note). Cf. *Hom. Clem.*, III, 18, 52.

n'est que l'explication de la première. Le sens est : « Je suis venu pour qu'ils aient la vie et qu'ils l'aient en abondance. » — *c*) Jésus berger (11-21). De même qu'il a répété deux fois : *je suis la porte*, le Sauveur réitère sa seconde affirmation : *je suis le bon pasteur*. La forme de l'expression est particulièrement solennelle et emphatique. Nous venons de voir, dans la première partie de la comparaison, le troupeau enfermé dans l'étable, exposé aux attaques nocturnes des voleurs et confondu dans un même bercail avec des brebis étrangères. Dans de telles circonstances, la porte répond à l'idée de délivrance et de salut. Maintenant, le troupeau est sorti de la bergerie et parcourt les champs sous la garde du berger. Il est exposé ici à un nouveau péril, aux attaques des bêtes sauvages. C'est au moment du danger que le pasteur donne la mesure de l'attachement qu'il porte à ses brebis; c'est quand le loup survient que le véritable berger se distingue du gardien mercenaire (11-13). L'antithèse est d'une trop grande clarté pour qu'il soit nécessaire d'entrer dans de longues explications[1]. Outre le cas exceptionnel où il n'hésite pas à donner sa vie pour le troupeau, le bon pasteur se distingue par les rapports habituels qui l'unissent à ses brebis; il y a entre lui et elles une relation réciproque de connaissance affective. Les versets 14[b] et 15[a] sont deux membres d'une même période, dans laquelle Jésus passe à un nouveau développement de l'allégorie : le rapport qui unit Jésus-Berger à son troupeau est semblable à celui qui l'unit à son Père céleste (comp. **6**, 57). Le v. 16 contient le dernier trait de la doctrine allégorique. Le bercail dont il a été question jusqu'ici n'est autre que la Synagogue. Jésus déclare qu'il a d'autres brebis qui ne sont pas de ce bercail, ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης. La gentilité est clairement désignée par ces mots. L'étroite enceinte du judaïsme est une bergerie provisoire, qui doit s'élargir et se transformer. Elle fournit sans doute au divin Pasteur le premier et le plus précieux élément de son troupeau, les brebis-mères, les apôtres, les pierres fondamentales de la bergerie nouvelle (Eph. **2**, 20). Mais la barrière qui séparait Israël de la gentilité et que

1. On retrouve la figure du pasteur lâche et égoïste dans le IV[e] livre d'Esdr., **5**, 18 : et non derelinquas nos, sicut pastor gregem suum in manibus luporum malignorum. D'après la rétroversion de Hilgenfeld : μὴ ἐγκαταλίπῃς ἡμᾶς καθὼς ὁ ποιμὴν τὴν ποίμνην αὐτοῦ ἐν χερσὶ λύκων πονηρῶν (dans Resch, *Paralleltexte zu Joh.*, p. 130).

le formalisme pharisaïque rendait tous les jours plus infranchissable doit tomber (Eph. 2, 14); les brebis qui n'appartenaient pas au bercail provisoire du judaïsme, les « enfants de Dieu dispersés hors d'Israël » (11, 52), obéiront à la voix du Pasteur (Act. Ap. 28, 28) et il n'y aura plus qu'un seul troupeau. Les versets 17-18 appartiennent à l'enseignement direct. Nous y retrouvons cependant deux fois répétée l'expression déjà employée aux versets 11 et 15, *donner sa vie*, τιθέναι τὴν ψυχήν (= δοῦναι τὴν ψυχήν, Mt. 20, 28; Mc. 10, 45). Il y a là une allusion à la mort et à la résurrection du Sauveur. Jésus fait librement le sacrifice de sa vie. D'ailleurs il ne donne sa vie que pour la reprendre, conformément à la mission qu'il a reçue de son Père. Les deux membres extrêmes de cette période, 17^a et 18^c, s'expliquent l'un par l'autre : en offrant sa vie pour le salut des hommes, Jésus accomplit la volonté du Père et provoque ainsi son amour (Eph. 5, 2; Philp. 2, 8-9). — *d)* La guérison miraculeuse de l'aveugle-né et le discours qui l'accompagne produisent une scission parmi les Juifs (19-21). Le mot σχίσμα sert à désigner la réalisation historique du phénomène de sélection exprimé ailleurs par le mot κρίσις (3, 19; 5, 22, 27; 12, 31). L'auteur insinue que le fait s'est déjà produit à plusieurs reprises : *une division se produisit de nouveau* (comp. 6, 66; 7, 12, 30-31, 40-43; 9, 8-9, 16). Ainsi, les miracles et les doctrines de Jésus amènent des dissentiments, qui sont le prélude de la séparation définitive. Au fur et à mesure que le Sauveur multiplie les « signes » de sa divinité et que la lumière du Verbe brille davantage, la division s'accentue, les brebis fidèles se groupent autour du vrai Pasteur. Bientôt, obéissant à la voix du berger, le petit troupeau sortira de la Synagogue, tandis que la foule des Juifs endurcis restera soumise à la direction des docteurs hypocrites, des mercenaires et des voleurs.

La guérison de l'aveugle et l'allégorie du bon pasteur révèlent une même intention doctrinale. L'idée rendue par les derniers mots du récit: *c'est l'ordre que j'ai reçu de mon Père* (10, 18) se trouve également exprimée au début : *il faut que j'opère les œuvres de celui qui m'a envoyé* (9, 4). Dans l'un et l'autre cas, N.-S. parle en tant qu'homme. Il y a en Jésus deux volontés distinctes : la volonté divine et la volonté humaine. La première est identique à celle du Père; la seconde se conforme librement à la volonté divine; c'est de la volonté humaine qu'il est dit : *il faut que j'opère*, — *j'ai reçu cet ordre* (comp. Lc. 22, 42).

— Jésus déclare qu'il a le pouvoir de donner et de reprendre l'âme ou la vie (10, 17-18). Cette affirmation est basée sur l'union des deux natures dans la personne du Christ. Le Sauveur donna sa vie en mourant ; la mort se produisit pour lui, comme pour tous les hommes, par la séparation de l'âme et du corps, mais sa divinité demeura unie à chacun des deux éléments substantiels de sa nature humaine. De ces considérations il résulte que Jésus eut le pouvoir de donner son âme et de la reprendre en tant que Dieu-Homme : son corps humain se sépara de l'âme et se réunit à elle, non par ses propres forces, mais par la puissance divine : « et ideo corpus virtute divinitatis animam posuit, et iterum resumpsit eam [1] ».

1. S. Thom., *Evang. Joan.*, cap. X, lect. 4, 2, *fin.* Cum unio animae et corporis sit naturalis, separatio eorum est naturalis ; et licet causa hujus separationis et mortis possit esse voluntaria, tamen mors in hominibus semper est naturalis. In nullo autem puro homine natura subditur voluntati, cum sicut voluntas, ita et natura sit a Deo ; et ideo mors cujuslibet puri hominis oportet quod sit naturalis. In Christo autem natura sua et tota alia natura subditur voluntati ejus, sicut artificiata voluntati artificis ; et ideo secundum voluntatis suae placitum, potuit animam ponere cum voluit, et iterum eam sumere. *Ibid.*, 5.

§ XVIII. *La fête de la Dédicace.*

10, 22-39.

[22] Or, il y avait la Dédicace à Jérusalem ; c'était l'hiver. [23] Et
Jésus se trouvait au Temple, dans le portique de Salomon. [24] Les
Juifs l'entourèrent et lui dirent : « Jusques à quand nous tien-
dras-tu en suspens ? Si tu es le Christ, dis-nous-le ouvertement. »
[25] Jésus leur répondit : « Je vous l'ai dit*, et vous ne me croyez
pas ; les œuvres que je fais au nom de mon Père témoignent pour
moi. [26] Mais vous ne croyez pas, car vous n'êtes pas de mes brebis,
comme je vous l'ai dit*. [27] Mes brebis écoutent ma voix, et moi
je les connais, et elles me suivent, [28] et je leur donne la vie éter-
nelle, et elles ne périront jamais, et personne ne me les ravira.
[29] Ce que* mon Père m'a donné est au-dessus* de tout, et personne
ne peut rien ravir de la main de mon Père. [30] Moi et le Père, nous
sommes un. » [31] De nouveau, les Juifs prirent des pierres pour le
lapider. [32] Jésus leur dit : « Je vous ai montré, de par mon Père,
plusieurs bonnes œuvres ; quelle est celle pour laquelle vous me
lapidez ? » [33] Les Juifs lui répondirent : « Ce n'est point pour une
bonne œuvre que nous te lapidons, mais pour un blasphème,
parce que, étant homme, tu te prétends Dieu. » [34] Jésus leur
répliqua : « N'est-il pas écrit dans votre Loi : *J'ai dit : vous êtes
des dieux ?** [35] Si elle proclame dieux ceux auxquels la parole de
Dieu a été adressée — et l'Écriture est indestructible — [36] comment
pouvez-vous dire qu'il blasphème en déclarant qu'il est Fils de
Dieu, celui que le Père a sanctifié et envoyé dans le monde ? [37] Si
je ne fais pas les œuvres de mon Père, ne me croyez pas ; [38] mais,
si je les fais et que vous ne me croyiez pas, croyez aux œuvres,

25. D, It., Tert. lisent : λαλῶ ὑμῖν.
26. Quelques mss. omettent les trois derniers mots, καθὼς εἶπον ὑμῖν.
29. Quelques témoins lisent ὅς (*celui qui*), au lieu de ὅ (*ce que*). — Les mêmes témoins qui lisent ὅς ont le masc. μείζων, au lieu du neutre μεῖζόν.
34. Ps. LXXXII, 6.

afin que vous reconnaissiez que le Père est en moi et que je suis en lui. » [39] Ils cherchaient donc à le saisir, mais il s'échappa de leurs mains.

Tout ce que nous venons de voir, depuis le commencement du chap. 7, se rattache à la fête des Tabernacles, qui se célébrait au commencement du mois d'octobre. Le paragraphe que nous abordons retrace les nouveaux incidents qui se produisirent à Jérusalem entre le Sauveur et les Juifs à l'occasion de la solennité de la Dédicace. Cette fête commençait le 25e jour du mois de kisleu, c'est-à-dire vers le milieu de décembre. Il y a donc entre les deux récits 7—10, 21 et 10, 22-39, une période de deux mois environ, au sujet de laquelle le IVe Évang. ne nous apprend rien. Voilà du moins ce qui est à conclure du v. 22. On a observé cependant que les deux parties du chap. 10 dont ce verset paraît être le point d'intersection se correspondent et se complètent : le passage 26-28 n'est qu'une application de l'allégorie exposée 1-18 ; le v. 26 notamment est inintelligible séparé de l'image de Jésus bon pasteur. On en a conclu que les deux parties du chap. 10 appartenaient, non seulement à un même enseignement, mais à un même discours. En effet, Jésus n'a pu tenir aux Juifs un langage qu'ils n'auraient pu comprendre qu'en se référant à une allégorie exposée deux mois auparavant. Par conséquent, ajoute-t-on, le v. 22 n'est pas à sa place ; et on propose de le transporter au début du chap. 8. De la sorte, le contenu des chapitres 8, 9 et 10 se rattacherait à la fête de la Dédicace, et il y aurait dans ce passage une unité non plus seulement logique et doctrinale, mais réelle et chronologique [1]. — Il importe de noter avant tout qu'il n'existe aucune donnée diplomatique sur laquelle on puisse baser cette transposition. La difficulté que soulève la comparaison des deux parties dont se compose le chap. 10 dépend uniquement du point de vue auquel on se place pour apprécier le texte. Si l'on veut tenir un compte rigoureux de tous les détails que présentent les propos du Sauveur dans le IVe Évang., on se heurtera à des difficultés insurmontables. Mais le vrai point de vue est celui auquel se plaçait l'Évangéliste en rapportant les discours et les discussions de Jésus. Pour l'écrivain sacré, il s'agit d'une même doctrine s'affirmant à l'occasion de

1. *The Journal of theological Studies*, octobre 1900, p. 137 ss.

différentes circonstances historiques. Il a soin de nous indiquer avec précision ces circonstances, mais les intervalles de temps qu'elles supposent n'ont pas pour effet d'interrompre le développement de sa pensée. Ainsi, au ch. **10**, les paroles de Jésus, v. 25 ss., sont séparées par un intervalle de deux mois du discours rapporté plus haut, 1-18; elles n'en sont pas moins la suite logique. Étant donné l'état de l'opinion parmi les Juifs de Jérusalem, on peut considérer *a priori* comme invraisemblable que le Sauveur ait séjourné pendant tout ce temps dans la capitale. Mais il y a lieu de se demander s'il est retourné en Galilée ou s'il est resté en Judée. On admet en général que Jésus n'a pas quitté la Judée et l'on rapporte à cette période la partie du IIIe Évang. (Lc. **10**, 17—**13**, 21) où se trouve raconté le ministère de Jésus parmi les Juifs hors de Jérusalem [1]. Quoi qu'il en soit de l'enchaînement des faits qui constituent la vie du Sauveur, les données chronologiques de notre texte (22) sont aussi précises qu'on peut le désirer : Jésus n'est séparé de sa Passion que par un intervalle de trois mois.

La fête de la Dédicace (τὰ ἐγκαίνια) se célébrait en souvenir de la consécration solennelle, que Judas Macchabée avait ordonnée en l'an 164, pour purifier le temple des profanations exercées par Antiochus Épiphane [2]. Le v. 23 détermine exactement le lieu de la scène. Le portique de Salomon était une galerie qui longeait le mur oriental de la cour des Gentils; il devait sa dénomination à une opinion populaire qui faisait remonter son origine au roi Salomon [3]. C'est là que se tient Jésus, lorsqu'il est abordé par ses ennemis. Nous trouvons ici une reproduction des enseignements développés dans les discussions antérieures. Dans la première partie de son allocution (24-31), le Sauveur condamne l'incrédulité des Pharisiens. Les Juifs, dit l'Évan-

1. C'est notamment l'opinion du P. Patrizi : « ... intelligimus Christum inter absolutum sacrum solemne scenopegiæ interque encœnia, siquidem, ut reipsa factum est, Hierosolyma abfuit, non diutius abesse potuisse quam duobus mensibus, facileque hinc colliges minime reversum esse in Galilæam per id tempus. Utrumque hoc comprobat Lucæ narratio quæ est **10**, 17-**13**, 21, inter primum et alterum iter, quæque cum novis exibet extra illa urbem attamen intra Judæam. » *De Evang.*, III, diss. XLVIII, 22.

2. I Mac. **1**, 21 ss.; **4**, 36-59; II Mac. **10**, 1-8; Josèphe, *Ant.*, XII, **7**, 6-7.

3. Act. Ap. **3**, 11; Josèphe, *Ant.*, XX, **9**, 7.

géliste, entourèrent Jésus, ἐκύκλωσαν; l'emploi de cette expression paraît être intentionnel; il fait ressortir la conduite insidieuse des Juifs qui cernent le Sauveur, pour le forcer à s'expliquer et lui arracher des paroles compromettantes. Leur langage répond parfaitement à leur démarche : Si tu es le Christ, dis-le ouvertement ! Ce n'est pas tant une demande qu'une provocation : ose déclarer que tu es le Messie! on explique dans le même sens le membre de phrase ἕως πότε τὴν ψυχὴν ἡμῶν αἴρεις; Ce qui fait le tourment des Juifs ce n'est pas le désir de la vérité, mais plutôt l'impatience qu'ils éprouvent devant la popularité tous les jours grandissante de Jésus. La réponse qu'ils reçoivent reflète, par plusieurs de ses traits, l'allégorie du bon Pasteur. Il faut se rappeler que Jésus, à Jérusalem, a toujours affaire à cette même catégorie de personnes que l'auteur sacré désigne par le nom collectif de « Juifs » ou de « Pharisiens » et il n'y a pas lieu de s'étonner qu'il suppose connue de ses interlocuteurs la comparaison qui justifie son langage. C'est ce qui ressort du terme par lequel débute l'allocution, εἶπον ὑμῖν, aor. que la Vulg. rend par le prés., *loquor vobis*. Comme toujours, Jésus en appelle à ses œuvres, à ses miracles. Nous savons ce qu'il faut entendre par *brebis*. L'emploi figuré de ce mot présente au v. 26 une difficulté sur laquelle nous reviendrons tout à l'heure. Le v. 27, pour toute explication, demande à être rapproché des versets 1 et 14 du même chap. ; il contient deux idées : connaissance réciproque et fidélité des brebis à suivre le pasteur. Les versets 27-28 offrent une suite de propositions qui se succèdent rapidement et s'enchaînent, de manière à former une sorte de gradation ascendante : pour prix de leur docilité, les brebis recevront du divin Pasteur la vie éternelle. Le même ordre d'idées se poursuit au v. 29. L'emploi du genre neutre rend la phrase assez obscure. Le Texte Reçu, reproduisant la leçon de plusieurs manuscrits, a : ὁ πατήρ μου, ὃς δέδωκέν μοι, μείζων πάντων ἐστίν, *mon Père, qui me* [*les*] *a données, est plus grand que tous* [*les autres êtres*]. Mais nous sommes en présence d'un de ces cas où le texte le plus difficile a beaucoup de chances d'être le vrai. Nous croyons donc que le v. 29 ne fait que répéter à un autre point de vue ce qui vient d'être dit au verset précédent : ce que le Père me donne est en dehors de toute atteinte (comp. 6, 37). La mention de la main par rapport au Père est un anthropomorphisme biblique, qui exprime la toute-puissance. La même expression, quand Jésus l'emploie en par-

lant de lui-même (28), répond à l'idée de possession, de propriété. Le Père céleste a le domaine suprême du troupeau dont le Fils n'est que le berger. *Moi et le Père nous sommes un* (30). Bornons-nous, pour le moment, à constater la clarté avec laquelle cette proposition exprime l'unité dans la dualité (comp. 14, 10[a]; 17, 22[b]). S. Epiphane se plaît à rappeler ce texte avec une variante qui le rend encore plus significatif : οἱ δύο ἕν ἐσμεν, ambo unum sumus[1]. V. 31 : *ils apportèrent de nouveau*, par allusion à une manifestation semblable mentionnée plus haut, 8, 59. Les Juifs gardent envers Jésus l'attitude hostile qu'ils ont prise dès le commencement de son ministère (5, 18). L'altercation qui s'engage (32-33) amène le Sauveur à justifier ses prétentions (34-38); dans sa réponse, il écarte d'abord l'accusation de blasphème (34-36); puis il établit positivement son union avec le Père (37-38). Son langage est tour à tour apologétique et doctrinal. La formule : *il est écrit dans votre Loi* annonce un argument *ad hominem*. La Loi proprement dite était le Pentateuque; ce mot est ici employé par synecdoque pour désigner l'ensemble des écrits de l'A. T. Le passage allégué est tiré des Psaumes que l'on rattachait d'ordinaire à la collection des Prophètes (נביאים)[2]. Iahvé, s'adressant aux juges théocratiques d'Israël, leur rappelle la dignité dont ils sont investis en leur disant : « vous êtes des dieux » (Ps. LXXXII, 6). Ces paroles, rapportées par la sainte Écriture, ne sauraient être vaines. Si donc, poursuit Jésus (36), les fonctionnaires théocratiques, hommes souvent prévaricateurs et indignes, ont pu être appelés des dieux, comment osez-vous m'accuser de blasphème, parce que je me dis fils de Dieu. Dans cette première partie de l'argumentation, le Sauveur revendique uniquement le droit à employer la formule qui fait le scandale des Pharisiens; sa citation a simplement pour but de démontrer que l'expression n'est pas inouïe. Il fait provisoirement abstraction du sens qu'il entend lui donner en se l'appliquant à lui-même. Cependant, le début emphatique du v. 36 montre qu'il prétend tirer une conclusion *a minori ad majus*. Le verbe *sanctifia* répond aux termes hébreux הקדיש (hiph. de קדש), ou בִּשֵּׁה, consacra en vue de sa mission. Les deux versets qui suivent ont trait à ce qui fait le fond du débat; Jésus y justifie non plus la forme de

1. *Hær.* LXIV, 9; LXIX, 19, *med.*
2. Lc. 24, 44-45.

son langage, mais sa doctrine et en particulier l'intime union dans laquelle il vit avec Dieu, son Père. Nous retrouvons ici le point fondamental de son enseignement théologique : ses œuvres parlent pour lui, elles fournissent une preuve suffisante de sa divinité. De plus, entre lui et le Père, il y a identité d'opération, d'où il suit qu'il y a entre eux identité de substance : ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ κἀγὼ ἐν αὐτῷ. Les Juifs cherchaient de nouveau (πάλιν) à s'emparer de Jésus. Ceci se rapporte aux intentions habituelles des Pharisiens, intentions qui se manifestent de nouveau à l'occasion de la présence du Sauveur dans les murs de Jérusalem. Jésus déjoue encore une fois les intrigues de ses ennemis et sort de la Judée.

En étudiant l'allégorie du bon Pasteur, nous avons été amenés à penser que les brebis représentent les adhérents de Jésus, les fidèles, les croyants. Le v. 26 du chap. **10** semble ruiner cette interprétation. N.-S. dit aux Juifs qu'ils ne croient pas, parce qu'ils ne sont pas de ses brebis, ce qui peut se traduire en termes positifs : pour croire, il faut déjà faire partie du troupeau, il faut être rangé sous la houlette du Pasteur. Mais alors quels sont ceux que le Sauveur appelle ses brebis? — D'après s. Augustin ce sont les prédestinés[1]. S. Thomas partage cette opinion et déclare que la prédestination à la gloire précède la vocation à la foi. « Vos non estis ex ovibus meis, scilicet prædestinati ad credendum, sed præsciti ad æternum interitum. Hoc enim ipsum quod credimus est nobis a Deo... Quod quidem nulli datur nisi cui præparatum est ab æterno; et ideo illi soli credent in ipsum qui ad hoc ordinati sunt a Deo per æternam prædestinationem[2]. » Le saint docteur apporte à l'appui de son interprétation plusieurs citations du N. T. : Act. Ap. **13**, 48; **15**, 11; Eph. **2**, 8; Philp. **1**, 29. Le sens théologique du v. 26, suivant cette opinion, revient donc à ceci : vous ne croyez pas, parce que vous n'êtes pas prédestinés. Voici une manière d'interpréter ce passage plus conforme à la terminologie du IVe Évang. : être une brebis de J.-C., c'est croire en lui; on devient membre du troupeau mystique par la foi chrétienne. Dès lors, il faut voir dans la phrase qui nous occupe une inversion logique, une anticipation. Nous avons un exemple de cette manière de parler au v. 16 du même chapitre et au v. 52 du chapitre suivant. Les Juifs sont exclus du troupeau à cause de leur incrédulité

1. Quomodo ergo istis dixit, « non estis ex ovibus meis » ? Quia videbat eos ad sempiternum interitum prædestinatos, non ad vitam æternam sui sanguinis pretio comparatos. *In Joan. Evang.*, tract. XLVIII, 4.

2. *Evang. Joan.*, cap X, lect. 5, 4.

et ils ne croient pas, parce qu'ils ne veulent pas croire[1]. Ils préfèrent librement les ténèbres à la lumière, parce qu'ils sont mal disposés (3, 19-21). La même difficulté se retrouve aux deux versets 28-29, où Jésus déclare que ses brebis ne pourront lui être arrachées. Si, comme le veulent s. Augustin et s. Thomas, les brebis représentent les âmes prédestinées, l'explication est des plus simples : la prédestination est absolument certaine et Dieu ne saurait être frustré dans le choix de ses élus. Mais, étant donné que les brebis signifient tous les croyants, y compris ceux qui ne sont pas prédestinés, l'objection se pose d'elle-même : ce que le Sauveur affirme avec tant d'insistance n'est que l'expression d'un optimisme illusoire ; de fait, tous les fidèles ne seront pas sauvés, mais un certain nombre de brebis périront. Suivons ici encore Maldonat dans sa doctrine également sûre et consolante : le Sauveur donne à tous ses disciples la vie éternelle, autant qu'il est en lui, c'est-à-dire qu'il ne refuse à aucun d'eux les moyens nécessaires pour arriver au salut. Sans doute, plusieurs brebis de son troupeau périront, mais ce sera par leur propre faute, et leur perte ne sera pas imputable au berger[2]. Nous devons faire ici deux remarques : *a*) Il ne sert de rien d'éluder la difficulté dogmatique contenue 10, 26-29, en adoptant l'explication de s. Augustin. En effet, le même problème se pose en termes formels 3, 16. Ici, l'équivoque est impossible ; il s'agit bien de l'universalité des croyants et de la vie éternelle. *b*) Si, par le nom de « brebis », on entend les seuls prédestinés, on doit renoncer aux arguments que fournit l'allégorie du bon Pasteur pour le traité « De Ecclesia », puisque, d'une part, il y a actuellement beaucoup de prédestinés qui vivent en dehors de l'Église, tandis que, d'autre part, bon nombre de chrétiens ne sont pas prédestinés. — Le v. 30 est un des textes les plus frappants que l'on puisse alléguer pour prouver l'unité de substance dans la diversité des personnes divines : *moi et le Père, nous sommes un*. Cette proposition, énoncée « simpliciter et sine addito », dit s. Thomas, ne peut s'entendre d'une union morale, d'une conformité de volonté, d'une unité de puissance ou d'une communauté d'opération ; elle exprime un rapport métaphysique, une identité de nature ou d'essence.

1. Maldonat, *Comment. in Joan.*, cap. 10, *ad loc.*

2. « Ipse enim, quantum in se est, vitam æternam dat ovibus suis, nec ulla earum in æternum peribit pastoris culpa ; si quæ pereunt, culpa sua pereunt. Gratia enim, quam Christus in hac vita ovibus suis dat, natura sua satis est, ut eos in vitam æternam ducat ; si quæ non perveniunt, ideo non perveniunt, quia sua culpa sequi nolunt. » Maldonat, *Ibid.*

§ XIX. *La résurrection de Lazare*[1].

1° 10, 40-42.

[40]Et il s'en alla de nouveau au delà du Jourdain, là où Jean baptisait d'abord, et il y resta. [41]Et beaucoup de gens allaient vers lui, en disant : Jean n'a fait aucun miracle, mais tout ce qu'il a dit au sujet de celui-ci était vrai. [42]Et, en cet endroit, beaucoup crurent en lui.

Les trois versets (40-42) qui terminent le chap. **10** contiennent la narration, en termes généraux, du dernier séjour du Sauveur en Pérée. L'Évangéliste ne dit pas si Jésus sortit de Jérusalem immédiatement après la fête de la Dédicace. Toujours est-il qu'il n'existe pas un enchaînement nécessaire entre les versets 39 et 40. Il est au contraire probable que l'auteur, suivant le procédé qui lui est familier, rapproche dans son récit des événements séparés par un certain intervalle chronologique. Ici évidemment la distance ne peut être que de quelques semaines. N.-S. termine sa course apostolique à l'endroit qui fut le théâtre de ses débuts (**1**, 29-51). C'est ce que l'écrivain sacré veut faire ressortir en disant : *il s'en alla de nouveau*. L'endroit où Jean-Baptiste baptisait d'abord est celui que le texte appelle Béthanie (**1**, 28), dont le vrai nom est plutôt Béthabara[2]. Dans la suite, le Précurseur administra le baptême à Aïnon (**3**, 23). Il est dit que Jésus séjourna en Pérée. Nous ignorons quelle fut la durée précise de ce séjour, mais il est certain, d'après la série de faits qui doit se dérouler avant la dernière Pâque, qu'il s'agit d'une période relativement fort courte. Cette foule si bien préparé que Jésus rencontre au delà du Jourdain se composait, selon toute vraisemblance, des disciples de Jean-Baptiste. Ceux-ci devaient être naturellement portés à établir la comparaison entre leur ancien

1. On a découvert, dans les catacombes romaines, des peintures datant du second siècle, qui représentent la résurrection de Lazare. On en conclut avec raison qu'au IIe siècle le IVe Évang. était déjà officiellement accepté à Rome.

2. Voyez ce qui a été dit plus haut à ce sujet, p. 147 s.

maître et Jésus. Que le rapprochement porte sur les actions ou qu'il ait pour objet la doctrine, la personne du Baptiste est éclipsée par celle du Sauveur. Par ses miracles, Jésus apparaît tel que Jean lui-même l'avait annoncé.

2° 11, 1-54.

1 Or, il y avait un homme malade, Lazare de Béthanie, du vil-
lage de Marie et de Marthe sa sœur. 2 Marie était celle qui oignit
le Seigneur de parfum et essuya ses pieds de ses cheveux, et
c'était son frère, Lazare, qui était malade. 3 Les sœurs envoyèrent
donc à Jésus un message pour lui dire : Seigneur, celui que tu
aimes est malade. 4 Jésus, ayant entendu cela, dit : « Cette maladie
n'est pas à la mort, mais à la gloire de Dieu, afin que le Fils de
Dieu soit glorifié par elle. » 5 Car Jésus aimait Marthe, ainsi que sa
sœur et Lazare. 6 Ayant appris qu'il était malade, il resta deux jours
à l'endroit où il était, 7 après quoi, il dit aux disciples : « Allons
de nouveau* en Judée. » 8 Les disciples lui dirent : « Maître, les
Juifs veulent te lapider, et tu y retournes? » 9 Jésus répondit :
« N'y a-t-il pas douze heures au jour? Si quelqu'un marche pen-
dant le jour, il ne se heurte pas, parce qu'il voit la lumière de ce
monde; 10 mais, si quelqu'un marche pendant la nuit, il se heurte,
parce que la lumière n'est pas en lui. » 11 Ayant dit cela, il ajouta :
« Lazare, notre ami, dort; mais je m'en vais pour le réveiller. »
12 Les disciples lui dirent : « Seigneur, s'il dort, il sera sauvé. »
13 Mais Jésus avait parlé de sa mort, et ils croyaient qu'il s'agissait
du repos du sommeil. 14 C'est pourquoi Jésus leur dit ouverte-
ment : « Lazare est mort, 15 et je me réjouis à cause de vous, de ce
que je n'étais point là, afin que vous croyiez. » 16 Alors Thomas,
surnommé Didyme, dit à ses condisciples : « Allons, nous aussi,
afin de mourir avec lui. » 17 Jésus donc, y étant allé, le trouva qui
était dans le sépulcre déjà depuis quatre jours. 18 Or, Béthanie était
près de Jérusalem, à quinze stades environ, 19 et beaucoup de Juifs
étaient venus auprès de Marthe et de Marie*, pour les consoler

7. A lit πόλιν, au lieu de πάλιν.

19. T. R., avec un bon nombre de mss., lit πρὸς τὰς περὶ Μάρθαν καὶ Μαριάμ. Syr. sin. : *ils vinrent à Béthanie, pour consoler Marthe et Marie.*

au sujet de leur frère. [20]Apprenant que Jésus venait, Marthe
alla au-devant de lui, tandis que Marie restait à la maison. [21]Et
Marthe dit à Jésus : « Seigneur, si tu avais été ici, mon frère ne
serait pas mort. [22]Cependant, à présent je sais que tout ce que tu
demanderas à Dieu, Dieu te l'accordera. » [23]Jésus lui dit : « Ton
frère ressuscitera. » [24]Marthe lui dit : « Je sais qu'il ressuscitera
lors de la résurrection, au dernier jour. » [25]Jésus lui répondit :
« Je suis la résurrection et la vie; celui qui croit en moi, quand
même il serait mort, vivra ; [26]et quiconque vit et croit en moi ne
mourra jamais. Crois-tu cela ? » [27]Elle lui dit : « Oui, Seigneur,
je crois que tu es le Christ, le Fils de Dieu, qui devait venir au
monde. » [28]Et, ayant dit cela, elle s'en alla et appela Marie, sa
sœur, en secret, disant : « Le maître est là et t'appelle. » [29]Dès
qu'elle eut entendu, celle-ci se leva aussitôt et se dirigea vers lui.
[30]Or, Jésus n'était pas encore entré dans le village, mais il était
à l'endroit où Marthe l'avait rencontré. [31]Les Juifs qui étaient
avec elle à la maison et qui la consolaient, voyant Marie se lever
subitement et sortir, la suivirent, croyant* qu'elle allait au sépul-
cre pour pleurer. [32]Étant donc arrivée à l'endroit où était Jésus,
Marie, en le voyant, se jeta à ses pieds en disant : « Seigneur,
si tu avais été ici, mon frère ne serait pas mort. » [33]Et Jésus,
la voyant pleurer, et voyant les Juifs, qui l'avaient suivie, pleurer
aussi, frémit dans son âme et s'émut, [34]et il dit : « Où l'avez-
vous mis? » On lui répondit : « Seigneur, viens et vois. » [35]Jésus
pleura. [36]Et les Juifs de dire : « Voyez comme il l'aimait ! » [37]Cepen-
dant, quelques-uns d'entre eux disaient : « Lui qui a ouvert les
yeux de l'aveugle ne pouvait-il pas faire que celui-ci ne mourût
pas? » [38]Jésus, frémissant de nouveau en lui-même, arriva au
sépulcre. C'était une grotte, et une pierre était posée dessus*
[39]Jésus dit : « Otez la pierre. » Marthe, la sœur du défunt, lui
dit : « Seigneur, il sent déjà, car il est là depuis quatre jours. »
[40]Jésus lui répondit : « Ne t'ai-je pas dit que, si tu crois, tu verras
la gloire de Dieu? » [41]On ôta donc la pierre. Alors Jésus, levant
les yeux, « Père, dit-il, je te rends grâces de ce que tu m'as

31. Quelques mss. de second ordre, suivis par T. R., lisent λέγοντες, au lieu de δόξαντες.

38. Syr. sin. : *c'était une excavation, dont l'orifice était bouché par une pierre.*

exaucé. [42]Je savais bien que tu m'exauces toujours, mais [je dis
cela] à cause du peuple qui m'entoure, afin qu'il croie que tu m'as
envoyé. » [43]Et, ayant dit cela, il cria à haute voix : «Lazare, sors! »
[44]Et le mort sortit, les pieds et les mains liés de bandelettes, et le
visage recouvert d'un suaire. Jésus dit : « Déliez-le et laissez-le
aller. » [45]Or, parmi les Juifs qui étaient venus auprès de Marie,
beaucoup, ayant vu ce qu'il faisait, crurent en lui. [46]Mais quelques-
uns d'entre eux se rendirent auprès des Pharisiens et leur dirent
ce qu'avait fait Jésus. [47]Alors, les chefs des prêtres et les Pha-
risiens réunirent une assemblée et dirent : « Qu'allons-nous faire,
car cet homme fait beaucoup de miracles. [48]Si nous le laissons
faire, tout le monde croira en lui, et les Romains viendront et
s'empareront de notre lieu et de notre nation. » [49]Mais l'un d'eux,
Caïphe, qui était grand prêtre cette année-là, leur dit : « Vous
n'y entendez rien [50]et vous ne réfléchissez pas qu'il vaut mieux
qu'un seul homme meure pour le peuple et que toute la nation
ne soit pas perdue. » [51]Il ne dit pas cela de lui-même, mais, étant
grand prêtre cette année-là, il prophétisa que Jésus devait mourir
pour toute la nation, [52]et non pas pour la nation seulement, mais
afin de réunir les enfants de Dieu qui étaient dispersés. [53]Dès
ce jour donc, ils se concertèrent, afin de le faire mourir. [54]Mais
Jésus ne séjournait plus ouvertement parmi les Juifs; il s'en alla
dans la région voisine du désert, à une ville nommée Ephrem*,
et il y resta avec ses disciples.

54. V. l. Ἐφραίμ.

Le récit de la résurrection de Lazare comprend tout le chap. 11, sauf les trois derniers versets, que nous rattachons au paragraphe suivant. On y distingue trois parties : les préliminaires (1-16), la narration du miracle (17-44), les résultats (45-54).

a) Dans la première section (1-16), l'évangéliste rapporte les circonstances historiques dans lesquelles le prodige va s'accomplir. Les deux premiers versets contiennent la détermination du lieu et des personnes. Béthanie était un village situé sur le versant oriental du mont des Oliviers, à 15 stades, c'est-à-dire à trois quarts de lieue environ de Jérusalem (18). Comme on le voit par les récits des Synopt., Jésus eut de fréquents rapports avec cette bourgade, durant son ministère en

Judée (Mt. 21, 17; 26, 6; Mc. 11, 11; 14, 3; Lc. 19, 29). Lazare, qui est présenté dans le cours du récit comme l'ami intime du Sauveur, est absent des trois premiers Évang. Notre évangéliste lui-même semble n'avoir sur son compte que des données générales; il le désigne d'une manière assez vague : il y avait un malade du nom de Lazare, ἦν δέ τις ἀσθενῶν, Λάζαρος. Le nom de Lazare se retrouve chez Luc dans la parabole du mauvais riche (Lc. 16, 20-25), comme un personnage purement symbolique. Dans le IVe Évang., il se présente comme frère de Marthe et de Marie. L'auteur insiste sur ce point. Il s'applique surtout à établir l'identité de Marie. Le fait évoqué au v. 2 est supposé connu du lecteur; il sert à fixer la personnalité de Marie et, indirectement, celle de son frère Lazare : Marie qui oignit le Seigneur, c'est celle-là dont le frère, Lazare, était malade. Pour notre évangéliste, qui se montre partout soucieux de l'ordre chronologique, cette notice ne peut pas être une allusion à l'onction racontée plus loin, 12, 3; il s'agit d'un événement antérieur connu de tous; c'est très probablement l'épisode que Luc attribue à une femme pécheresse (Lc. 7, 36-50). Toutefois, notre texte ne peut être entendu dans ce sens qu'à une double condition : 1° on doit admettre au moins deux onctions différentes; 2° ces deux onctions ont dû être pratiquées par la même personne. Nous établirons le premier point en expliquant le v. 3 du prochain chapitre. Le deuxième point soulève la question des trois Marie, que nous renvoyons à l'appendice du présent paragraphe.

Dans toute cette première partie du récit, le langage de Jésus émane d'une science surnaturelle. Le Sauveur connaît exactement l'état de son ami Lazare. Or, lorsqu'il reçoit le message, Lazare est déjà mort. En répondant : *cette infirmité n'est pas mortelle* (4), il envisage la réalité, mais conforme son expression à la nouvelle qu'il vient de recevoir. Le mot ἀσθένεια est amené dans la réponse de Jésus par le terme du message, ἀσθενεῖ. Cette maladie est une occasion dont Dieu se servira pour manifester la gloire de son Envoyé. C'est la même déclaration qui a préludé à la guérison de l'aveugle (9, 3). La remarque de l'évangéliste (5) semble révéler, chez le divin thaumaturge, une intention théandrique : Jésus opérera un prodige d'abord pour faire éclater sa puissance surhumaine, et aussi à cause de l'amitié qu'il a pour le défunt. Lorsqu'il arrive à Béthanie, Lazare est depuis quatre jours dans le sépulcre (17). La concordance de ces détails chronologiques

est facile à établir. Depuis Béthanie jusqu'à l'endroit de la Pérée où Jean-Baptiste inaugura son ministère, c'est-à-dire la rive gauche du Jourdain à la hauteur de Jéricho, il y a un trajet de sept à huit heures environ. La mort de Lazare survient pendant que le messager député vers le Sauveur effectue ce trajet; l'inhumation a lieu le jour même, conformément à la coutume juive. Après avoir reçu la nouvelle, Jésus reste encore deux jours de l'autre côté du Jourdain et se met en route le troisième jour, de sorte qu'en arrivant à Béthanie, il trouve le cadavre enseveli depuis quatre jours. L'objection des disciples (8) fait pressentir la catastrophe prochaine. Les versets 9-10 rappellent de nouveau l'allocution préliminaire du précédent miracle (**9**, 4). Dans les deux endroits, c'est la même pensée fondamentale; elle consiste dans un rapport entre les notions d' « opération » et de « lumière ». Dans les deux endroits, c'est une allégorie tirée du cours régulier du soleil. Seulement, tandis que, dans le premier cas, le jour baisse, l'astre étant à son déclin, dans le second cas, le soleil se lève, on est au commencement de la journée, puisqu'on est sur le point de se mettre en marche et que l'endroit où on doit arriver le soir est à une distance de huit lieues. Le jour naturel, chez les Juifs, se divisait invariablement en douze heures. Le premier membre du v. 9 ne contient pas autre chose que l'affirmation de ce fait. Le reste du verset, joint au verset qui suit, exprime une comparaison. Cette période se compose de deux parties parallèles, dont chacune comprend deux propositions :

9^{b} *Si quelqu'un marche pendant le jour, il ne se heurte pas,*	10^{a} *mais, si quelqu'un marche pendant la nuit il se heurte.*
9^{c} *parce qu'il voit la lumière du monde;*	10^{b} *parce que la lumière n'est pas en lui.*

La description alterne avec l'explication : 9^{b} et 10^{a} énoncent des faits purement naturels et physiques; 9^{c} et 10^{b} donnent la raison de ces faits et dévoilent le sens de l'allégorie. Tout le monde s'accorde à reconnaître que N.-S. désigne par le terme de *jour* la durée de sa vie terrestre et par celui de *nuit* le temps qui doit suivre sa Passion. Mais les commentateurs sont divisés sur l'application qu'il entend faire de l'allégorie. D'après l'interprétation la plus commune, Jésus s'appliquerait à lui-même la comparaison, et sa réponse aurait pour but de rassurer les disciples sur son propre compte : soyez sans inquiétude, dirait-il, la

durée de ma vie terrestre est fixée, et il n'est au pouvoir de personne d'en retrancher la moindre partie; tant que mon heure n'est pas venue, je puis marcher en toute sécurité. Certes, la réponse, ainsi entendue, est en rapport avec la remarque qui l'a provoquée (8). Mais, dans cette interprétation, plusieurs éléments de l'allégorie restent inexpliqués. Comment peut-on comprendre que Jésus, durant le jour, *voit la lumière de ce monde*, et que, durant la nuit, *la lumière n'est pas en lui*, si l'on se rappelle qu'il a dit plus haut (**9**, 5) « tant que je suis dans le monde, je suis la lumière de ce monde »? Si nous voulons tenir compte de cette déclaration, il faudra dire que la réponse du Sauveur a pour but de rassurer les disciples et de les encourager à le suivre, comme le reconnaît s. Augustin [1], et comme on peut le voir par le résultat du colloque : *allons, nous aussi*... (16). La remarque du v. 8 n'est pas désintéressée ; elle trahit la crainte que les disciples éprouvent pour leur propre compte et leur répugnance à rentrer en Judée. Soyez sans crainte, répond Jésus, tant que je suis au milieu de vous, vous marchez dans la lumière et vous ne vous heurterez à aucun obstacle [2]. Les derniers mots du v. 10 dénotent la portée mystique de la comparaison; la lumière dont il s'agit est surtout celle qui illumine intérieurement le chrétien, dirige ses intentions et ses démarches. Les disciples ont devant les yeux le foyer de cette lumière surnaturelle. L'équivoque qui se produit au sujet du « sommeil » de Lazare (11-13) fait ressortir la science surhumaine de Jésus. Au v. 15, le verbe *je me réjouis* se rattache directement à la prop. *parce que je n'étais point là*, de sorte que le sens de la phrase est celui-ci : je me réjouis de n'avoir pas été présent à la maladie de Lazare à cause de vous, car sa mort me fournit l'occasion d'un miracle capable de vous confirmer dans la foi (4 et 12). Cela suppose que, si le Sauveur s'était trouvé auprès de son ami, la mort ne serait pas survenue, selon les paroles de Marthe et de Marie (21 et 32). Le personnage qui est introduit au v. 16 sous le nom de Thomas est certainement identique à celui qui reparaît plus loin (**14**, 5) et qui, lors de la résurrection de Jésus, montra une incrédulité demeurée légendaire (**20**, 24-29). Le nom de Θωμᾶς est la transcription grecque de l'araméen תְּאוֹמָא, *geminus* (rad. hébr. תָּאַם, duplex fuit), dont le mot Δίδυμος n'est que la traduc-

1. *In Joan. Evang.*, tract. XLIX, 8.
2. Théophylacte, *Enarratio in Evang. Joan.*, ad. loc.

tion. Donc, les deux noms Thomas et Didyme, que l'écrivain sacré emploie simultanément, désignent un même personnage sous un même rapport, en le caractérisant comme jumeau. Il est à remarquer que, dans le style de l'évangéliste, ces synonymes représentent deux noms bien distincts. Au lieu de la formule ὃ ἑρμηνεύεται, dont il se sert habituellement pour expliquer les noms sémitiques (**1**, 39, 42, 43; **9**, 7), il emploie l'expression ὁ λεγόμενος. Nous retrouvons cette même expression, appliquée à la même personne, en deux endroits de notre Évang. (**20**, 24; **21**, 2). Or, de tous les écrivains du N. T., s. Jean est le seul chez lequel on trouve le nom de Didyme, ce qui porte à croire que cette appellation n'était connue que dans le milieu où vivait l'évangéliste. Ce Thomas-Didyme fut du nombre des Douze; son nom figure dans les catalogues des Apôtres, que les évangélistes nous ont conservés (Mt. **10**, 3; Mc. **3**, 18; Lc. **6**, 15; Act. Ap. **1**, 13)[1].

1. Voir Papias dans Eusèbe, *H. E.*, III, **39**, 4. M. Resch identifie l'apôtre Thomas avec Jacques, fils d'Alphée et frère de Jude (*Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien*, III, p. 824-827). Plusieurs des raisons qu'il apporte méritent, nous semble-t-il, d'être prises en considération : *a*) L'apparition de J.-C. ressuscité à Thomas incrédule, (Jo. **20**, 24-29), est la même que celle dont Jacques fut gratifié, selon le témoignage de s. Paul, 1 Cor. **15**, 7; — *b*) Le scepticisme que manifeste Thomas après la mort du Maître répond bien à l'attitude que signale s. Jean chez les frères du Seigneur **7**, 5. — *c*) L'auteur de l'épître qui porte le nom de Jacques nous apparait sous les traits judéo-chrétiens qui caractérisent Thomas dans le IVe Évang. Le Θωμᾶς-Δίδυμος de s. Jean (**11**, 16 et **20**, 24) est donc le même apôtre que les deux premiers évangélistes appellent Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ἀλφαίου (Mt. **10**, 3; Mc. **3**, 18). Il était le frère jumeau de celui que s. Luc appelle Ἰούδας Ἰάκωβου (Lc. **6**, 16; Act. Ap. **1**, 13). Ce dernier était également apôtre et, comme son frère, il était appelé le « Jumeau » Θωμᾶς-Δίδυμος. Voici les arguments sur lesquels repose cette seconde identification : *a*) Dans les listes des apôtres, (Mt. **10**, 2-4; Mc. **3**, 16-19), nous lisons le nom de Thomas à côté de celui de Jacques, tandis que celui de « Judas Jacobi » est absent; — *b*) Eusèbe (*H. E.*, I, **13**, 11) désigne un même apôtre par l'appellation Ἰούδας ὁ καὶ Θωμᾶς; dans l'*Itinerarium s. Apost. Thomæ* (Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, I, p. 227-328), le héros est nommé à la fois Ἰούδας-Θωμᾶς-Δίδυμος. — Enfin *c*) dans le IVe Évang. **14**, 22, là où le texte reçu a : Ἰούδας οὐχ ὁ Ἰσκαριώτης, la vers. Syr. cur. porte Ἰούδας Θωμᾶς et la vers. Syr. sin. substitue simplement le nom de Θωμᾶς à celui de Ἰούδας. — De cette double identification, il résulte qu'il y a eu dans le collège apostolique deux frères jumeaux (οἱ Δίδυμοι), Jacques et Jude, fils d'Alphée et frères du Seigneur. Le surnom de « jumeau » (aram. תּוֹמָא, gr. δίδυμος) leur était naturellement commun. Cependant, les apôtres sont au nombre de douze. Pour maintenir

b) Narration du miracle (17-44). Les trois versets 17-19 servent à indiquer le changement de scène et à introduire des personnages nouveaux. Les quatre jours que Lazare a passés dans le tombeau doivent s'entendre, comme nous l'avons remarqué, de la période qui s'est écoulée depuis que le messager a été envoyé vers le Sauveur jusqu'au moment où celui-ci arrive à Béthanie. Le v. 18 prépare le v. 19. 15 stades = 2.775^{m}, environ quarante minutes de marche : détail topographique d'une remarquable précision. La proximité de la capitale explique la présence des Juifs. Il s'agit donc des Juifs de Jérusalem, de ceux qui sont toujours présentés dans le IVe Évang. comme les ennemis de Jésus. Au v. 19 se trouvent mentionnés d'une manière plus ou moins explicite tous les personnages qui vont entrer successivement en scène : Marthe, Marie, les Juifs, Lazare. C'est d'abord Marthe qui s'empresse au-devant de Jésus (20-27). Le Sauveur s'est arrêté à quelque distance de Béthanie et a envoyé un de ses disciples à la maison de Lazare, pour faire connaître son arrivée. La déclaration de Marthe (21), que Marie répète (32^{b}), est parfaitement en rapport avec la démarche faite auprès du Maître avant la mort de Lazare. Le v. 22 exprime un espoir et une demande. Jésus, dans sa réponse, se sert d'un procédé littéraire fréquemment usité dans les conversations du IVe Évang. (4, 13-14; 6, 27) : par l'emploi d'un terme équivoque, il transporte son interlocuteur de l'ordre naturel dans la sphère des choses mystiques. L'ambuiguïté du mot *ressusciter* (23) est intentionnelle. Dans l'esprit de Marthe, l'idée de résurrection n'a de sens que par rapport à la vie physique, à la vie du corps. Que son frère doive ressusciter au dernier jour, c'est là pour la sœur de Lazare l'objet d'une ferme

ce chiffre, M. Resch, allant à l'encontre de l'opinion traditionnelle, fait de Thaddée (Θαδδαῖος = Λεββαῖος, Mt. **10**, 3) un apôtre réellement distinct de Jude. — Cette théorie pourrait s'harmoniser avec l'énumération des apôtres, telle que nous la présentent les deux premiers Évang. Mais elle se heurte aux deux catalogues de s. Luc (Lc. **6**, 14-16; Act. Ap. **1**, 13). Ici en effet, nous trouvons, mentionnés distinctement, Thomas, Jacques d'Alphée et Jude de Jacques, tandis que le nom de Thaddée est omis. M. Resch essaie de résoudre cette difficulté et recourt à des hypothèses aussi compliquées qu'arbitraires, pour en arriver à conclure que s. Luc s'est trompé. Son système, comme tel, ne peut donc pas être admis. Mais plusieurs des considérations qu'il fait valoir, notamment le rôle de Thomas lors de la résurrection du Sauveur et les remarquables variantes du texte johannique **14**, 22, ne sauraient passer inaperçues.

croyance. Mais la perspective de la résurrection finale n'est pas un motif suffisant de consolation dans les circonstances présentes. Marthe demande à Jésus de ressusciter son frère immédiatement, par un acte de sa toute-puissance. Le Sauveur, au lieu de répondre catégoriquement à sa demande, se borne à détourner son esprit des choses temporelles pour l'appliquer à la considération de l'ordre surnaturel : la résurrection par la foi, la vie spirituelle par la grâce. Jésus, objet de foi et source de la grâce, tels sont les éléments auxquels doit se ramener le contenu du v. 25. Quant à l'interprétation des termes, nous l'avons donnée à l'occasion des passages 5, 21 et 24-26 (v. *supra*, p. 226 ss.) Nous nous bornerons à faire observer que, dans le v. 25, les mots *résurrection*, *vie*, *mort* sont employés au sens mystique. Au contraire, dans le verset suivant, le terme ὁ ζῶν doit s'entendre de la vie physique du corps ; mais le verbe ἀποθάνῃ se rattache à la terminologie du verset précédent : ceux qui, durant la vie mortelle, auront eu foi en la personne de Jésus, ceux-là vivront éternellement de la vie surnaturelle de l'âme. Du v. 25 au v. 26, il y a gradation dans la marche des idées : par la foi, les morts ressuscitent ; par la foi, les vivants conservent la vie pour toujours. Cette doctrine trouve son application dans la personne de Marthe ; la réponse du v. 27 n'est pas une simple déclaration spéculative ; c'est une adhésion pratique, c'est l'expression de l'acte de foi, une manifestation de la vie surnaturelle. Ainsi, le Sauveur prélude à la résurrection physique de son ami Lazare, en appelant une âme à la vie de la grâce. Cela nous fait déjà comprendre la haute signification symbolique du miracle qu'il est sur le point d'accomplir. Marie apparaît dans une attitude bien différente de celle qui caractérise sa sœur Marthe (28-32). Cette différence a été clairement indiquée par l'évangéliste dès le v. 20. C'est à part et en secret, λάθρα, que Marthe annonce à Marie l'arrivée du Maître. Le motif qui retenait Jésus en dehors du village, la présence des Juifs dans la maison de Lazare, explique cette réserve. Il est aisé de voir, d'après les scènes qui viennent de se dérouler, que le Sauveur voulait éviter ses ennemis et opérer le miracle seulement en présence des deux femmes. La démarche des Juifs (31) change ces dispositions. Le prodige que Jésus se proposait tout d'abord d'accomplir à l'écart doit être en réalité un signe éclatant, comme tous les autres miracles du IV[e] Évang. Bien plus, il acquerra une importance dogmatique exceptionnelle : dans la lutte qui s'est engagée

entre Jésus et l'aristocratie de Jérusalem, il provoquera la crise finale et hâtera le dénouement. Ces considérations doivent être présentes à l'esprit de quiconque veut saisir la signification du passage 33-38. Jésus s'indigne et se trouble. Le verbe ἐμβριμᾶσθαι deux fois répété (33[b], 38[a]) ne peut pas s'entendre d'un sentiment de tristesse ; il désigne un frémissement d'indignation. Il s'agit ici non pas d'une commotion passionnelle, mais d'une émotion spirituelle (τῷ πνεύματι), qui se traduit extérieurement par une commotion physique (ἐτάραξεν) ; c'est le même état psychologique qu'éprouve Jésus au moment où il annonce à ses disciples la trahison de Judas : ἐταράχθη τῷ πνεύματι (13, 21). Mais quel motif doit-on assigner, dans le passage qui nous occupe, à l'émotion et au trouble du Sauveur ? Ce motif, à notre avis, est double. Le motif immédiat consiste dans la présence des Juifs (33) animés d'intentions malveillantes et de sentiments hostiles (37) ; le second et principal motif, motif éloigné, n'est autre que la perspective de la Passion. Jésus voit que ressusciter Lazare en présence de ses ennemis et aux portes de Jérusalem, c'est souscrire l'arrêt de sa condamnation. Mais son « heure » est venue : il va opérer le miracle décisif, donner aux Juifs un dernier « signe ». La deuxième moitié du v. 38 décrit en deux traits le sépulcre : une grotte, dont l'orifice était recouvert d'une dalle. Ici, comme pour la guérison de l'aveugle-né, la narration du miracle est réduite à sa plus simple expression (39-41). La réponse du Sauveur à l'observation de Marthe est une allusion au colloque précédent (23-26). L'invocation qui précède le miracle montre la solennité des circonstances. Jésus n'implore pas l'intervention de son Père, comme le ferait un thaumaturge ordinaire ; il affirme ainsi le caractère divin de sa mission (42). Suit une description minutieuse du ressuscité : les pieds et les mains de Lazare étaient entourés de bandelettes (κειρίαις) ; son visage était recouvert d'un suaire. Ces détails si exacts semblent rapportés d'après des souvenirs personnels.

c) Ce nouveau miracle produit le résultat auquel on devait s'attendre, une séparation ; parmi les Juifs présents à la résurrection de Lazare, les uns croient, tandis que les autres s'obstinent dans leur hostilité à l'égard du Sauveur (45-46). La première catégorie est composée de ceux qui étaient auprès de Marie, qui l'avaient suivie auprès de Jésus et jusqu'au tombeau, et avaient assisté au miracle. La seconde catégorie est formée de Juifs quelconques. Les termes πολλοί et τινές dépendent

l'un et l'autre de l'expression ἐκ τῶν Ἰουδαίων. Mais la conséquence la plus importante, celle qui fait du miracle de Béthanie le point culminant du drame et le nœud de l'action dans l'économie du IVe Évang., c'est l'intervention de l'aristocratie de Jérusalem. D'abord, dit l'auteur sacré, les prêtres et les Pharisiens se concertent, délibèrent en commun (47). Le mot συνέδριον (s. art.) paraît avoir ici le sens général de réunion ou d'assemblée (consilium). Les prêtres et les Pharisiens formaient deux partis religieux ennemis; il leur eût été difficile de s'accorder sur un motif dogmatique. C'est pour cela sans doute qu'ils mettent en avant une raison politique; les Romains, jaloux de leur pouvoir, verront dans la popularité de Jésus une atteinte portée à leur influence à Jérusalem et en Judée, ils séviront contre les Juifs et leur ôteront les privilèges qu'ils leur ont maintenus jusqu'alors (48). Le grand prêtre Caïphe ne parle pas comme président de la réunion mais comme simple particulier, εἷς δέ τις ἐξ αὐτῶν (49). La souveraine sacrificature n'avait pas conservé, sous la domination romaine, la stabilité qu'elle avait aux beaux jours de la théocratie. Les gouverneurs de la Judée destituaient le grand prêtre selon leur bon plaisir. C'est ainsi que, sous l'administration de Valérius Gratus, le sacerdoce suprême, au témoignage de l'historien Josèphe (*Antiq.*, XVIII, 2, 2), n'eut pas moins de cinq représentants successifs. Le dernier de cette série fut précisément Joseph, surnommé Caïphe, qui resta en charge de l'an 25 à l'an 36 et dont le pontificat embrasse par conséquent toute la vie publique du Sauveur. L'évangéliste le désigne comme étant le grand prêtre de cette année-là, ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου (49, 51; comp. 18, 13). Mais cette détermination chronologique ne porte pas précisément sur les fonctions de Caïphe; elle est introduite en vue des événements importants qui sont racontés : en cette année mémorable, le grand prêtre était Caïphe[1]. Le jugement énoncé au v. 50 est inspiré à la fois par la prudence humaine et par un instinct prophétique : dans l'esprit de

1. D'après s. Luc (Lc. 3, 2; Act. Ap. 4, 6), Caïphe et Anne auraient occupé simultanément le souverain pontificat. Il n'y a pas lieu de croire qu'ils ont exercé les fonctions sacerdotales alternativement, une année chacun. Encore moins peut-on admettre qu'ils ont détenu tous les deux en même temps la souveraine sacrificature. Caïphe, le pontife officiellement reconnu, était gendre d'Anne. Il devait y avoir entre eux des rapports analogues à ceux qui régnaient, au temps de la Restauration juive, entre le grand prêtre

Caïphe, il est basé sur des raisons politiques; pris en soi, il est l'expression frappante du mystère de la Rédemption. Les mots ὅλον τὸ ἔθνος doivent s'entendre de l'universalité des hommes; les versets 51-52 ne permettent pas d'en douter. Mais il est certain que, dans la pensée de Caïphe, il ne s'agissait que des Juifs. L'inspiration prophétique du grand prêtre est intimement liée à son caractère sacerdotal : ἀφ' ἑαυτοῦ οὐκ εἶπεν (51). Nous voyons en effet, dans l'histoire du peuple hébreu, le pontife suprême rendre des oracles dans les grandes circonstances (Ex. **28**, 30; Num. **27**, 21; I Sam. **30**, 7-8). Entre les termes ἔθνος et τέκνα τοῦ θεοῦ du v. 52, il y a le même rapport qui a été établi plus haut (**10**, 16) entre les brebis fidèles de la Synagogue et les brebis du dehors, les païens appelés à la foi; ils dénotent les deux éléments qui doivent se fondre dans l'unité de l'Église. Les sanhédrites pensaient depuis longtemps à se défaire de Jésus. Mais, à présent que sa mort a été arrêtée, ils vont faire les démarches nécessaires pour exécuter la sentence. C'est ce qu'exprime le verbe ἐβουλεύσαντο (53) : ils se concertèrent, ils s'entendirent sur les mesures à prendre pour accomplir leur dessein. Comme on le voit, l'arrêt de condamnation est prononcé sans retour. Les interrogatoires qui précéderont le crucifiement sont affaire de formalisme. Devant l'imminence du danger, le Sauveur se retire de parmi les Juifs en un endroit que notre Évang. signale comme voisin du désert et qu'il désigne sous le nom d'Ephraïm (Ἐφραίμ, 54). La leçon du Cod. cantabr. ajoute un nom propre à cette note topographique : ἀπῆλθεν εἰς τὴν χώραν Σαμφουρείν ἐγγὺς τῆς ἐρήμου. Le texte latin de ce même manuscrit porte *Sapsurim* pour Σαμφουρείν. Mais cette détermination est peu instructive, car nous ignorons où était située la région qu'elle désigne[1]. D'autre part le II[e] livre des Paral. (**13**, 19) nous fournit une indication, dans laquelle Ephraïm et Béthel désignent

Eliasib et son fils Joïada (Neh. **13**, 28), c'est-à-dire que Anne prenait part à l'administration sous la dépendance de son gendre Caïphe, comme autrefois Joïada sous la dépendance de son père Eliasib.

1. D'après Resch, le nom de Σαμφουρείν (Sapfurim) serait une transcription corrompue de Σεπφαρουαίμ, que nous trouvons dans les LXX au II[e] livre des Rois (Sept. IV Reg.) et qui est lui-même la transcription de l'hébreu סְפַרְוַיִם. *Aussercanonische Parall. zu den Ev.*, IV, p. 141 s. et 204. Mais, selon l'opinion plus probable du P. Scheil, il ressort des textes II Reg. **17**, 19-31, Is. **36**, 19 et **37**, 13 que Sepharwaim était une ville de Syrie. *Rev. bibl.*, IV, p. 203 ss.

des localités peu éloignées l'une de l'autre. L'emplacement de la ville appelée Ephraïm, Ephron ou Ephrem semble correspondre assez exactement à celui du village actuel appelé *Eṭ-Ṭayibeh*. D'après une relation de voyage que nous a conservée s. Epiph., elle aurait été située sur la frontière de la Samarie, au nord de Béthel, dont elle était séparée par un désert[1]. Au sortir de Jérusalem, Jésus passa probablement par Jéricho (Mt. **20**, 29-34; Mc. **10**, 46-52; Lc. **18**, 35-43), et se rendit dans la solitude d'Ephraïm, où il séjourna jusqu'à la dernière Pâque.

Nous avons insinué plus haut l'identité de Marie, sœur de Marthe, mentionnée par s. Jean, avec la pécheresse dont parle s. Luc. Cette identification se rattache à la question plus générale des « trois Marie ». En effet, outre la femme qui, d'après le récit Lc. 7, 38, versa le parfum sur les pieds de Jésus, outre Marie de Béthanie, sœur de Marthe et de Lazare, à laquelle s. Jean attribue par deux fois le soin pieux à l'égard du divin Maître (**11**, 2; **12**, 3), les évangélistes mentionnent une femme du nom de Marie-Madeleine qui, après avoir été délivrée de sept démons, s'était attachée à Jésus, et qui reparaît à plusieurs reprises dans l'histoire de la Passion (Mt. 27, 56, 61; 28, 1; Mc. **15**, 40; **16**, 1, 9; Lc. **24**, 10; Jo. **19**, 25; **20**, 1, 11-18). Tel est le fondement scripturaire de la question qui a été si vivement agitée depuis le commencement du xvi[e] siècle. Ce fut en 1516 que Jacques Lefèvre ouvrit le débat par la publication d'une étude intitulée *Maria Magdalena*, où il soutenait la distinction réelle des trois femmes; Jean Fischer, évêque de Rochester, prit à tâche de le réfuter dans son livre *De unica Magdalena*. Le dominicain espagnol Balthazar Socco entra en lice et soutint la thèse de Lefèvre dans son ouvrage *De triplice Magdalena*. En peu de temps, la dispute devint si ardente que, déjà vers le milieu du xvi[e] siècle, Maldonat pouvait intituler le point en litige : *De una vel triplice Magdalena quæstio celeberrima*[2]. Cependant la Sorbonne intervint à deux reprises, en 1521 et en 1636, en faveur de l'identification traditionnelle. La discussion se ralluma vers la fin du xvii[e] siècle, et l'opinion de Jacques Lefèvre rallia de nombreux partisans. Bossuet écrivit un opuscule *Sur les trois Madeleines*, où il prétend « qu'il est plus conforme à l'Évangile de distinguer ces trois saintes ». De nos jours,

1. Συνοδεύσαντός μοι ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Βαιθὴλ καὶ 'Εφραῒμ ἐπὶ τὴν ὀρεινὴν ἀνερχομένῳ ἀπὸ τῆς Ἱεριχοῦς (*Hær.* XXX, 9, *med.*). Certains auteurs placent Ephraïm à *'Aïn-Fara*, source située à quelques kilomètres au nord-est de Jérusalem. Mais on ne voit en cet endroit aucune trace de ville.
2. *Comm. in Matth.*, cap. **26**, 6.

les exégètes s'accordent pour résoudre la question dans le sens de l'unité. Cette solution est conforme à la tradition universelle et constante des docteurs, tradition qui a été spécialement consacrée dans la liturgie romaine[1]. Nous nous bornerons ici à exposer les arguments scripturaires sur lesquels elle est fondée. Puisqu'il s'agit de trois personnes, le problème comporte deux identifications : identité de Marie de Béthanie avec la pécheresse de s. Luc ; — identité de Marie de Béthanie avec Marie-Madeleine. 1°) *La femme pécheresse n'est autre que Marie de Béthanie.* Pour ce premier point, la question nominale n'existe pas, la femme mentionnée dans le IIIe Évang. étant anonyme. Il suffit, par conséquent, de prouver que la notice par laquelle l'auteur du IVe Évang. caractérise la sœur de Lazare, se rapporte au récit de s. Luc. Pour cela, on n'a qu'à rapprocher les deux textes Lc. **7**, 38 et Jo. **11**, 2. On n'a pas de peine à reconnaître que l'un est le résumé de l'autre. S. Jean, voulant rappeler un fait connu, se borne à reproduire les deux traits principaux et néglige les détails. L'accord est aussi complet que possible; on peut même le constater dans la forme de l'expression. De plus, la notice du IVe Évang. a pour but de caractériser la personne en question. Or, le détail qu'elle fournit n'aurait rien de caractéristique s'il convenait à deux personnes différentes et surtout si ces deux personnes portaient l'une et l'autre le nom de Marie, c'est-à-dire si, comme l'ont prétendu quelques-uns, la pécheresse de s. Luc était identique à Marie-Madeleine, quoique distincte de Marie de Béthanie. Cet argument aura une valeur décisive, si l'on souscrit à l'opinion admise par les critiques, d'après laquelle s. Jean aurait connu le IIIe Évang. et aurait puisé à cette source les détails qu'il donne sur la famille de Lazare. Comment se persuader, en effet, que l'auteur, reproduisant le personnage de Marie d'après Lc. **10**, 38-42, choisit pour le caractériser un trait que s. Luc lui-même attribue à une autre personne quelques pages auparavant? Il est beaucoup plus rationnel de dire que s. Jean a rappelé l'épisode de l'onction comme ne pouvant être attribuée qu'à la sœur de Lazare. — 2°) *La pécheresse Marie de Béthanie est identique à Marie-Madeleine.* Cette seconde identification offre des difficultés sérieuses. Elle n'a pas de fondement positif dans les données évangéliques; elle est entièrement basée sur la tradition et, à ce titre, appartient au domaine de l'histoire plutôt qu'à celui de l'exégèse. On doit reconnaître cependant que les traits généraux sous lesquels appa-

1. La liturgie grecque admet la distinction ; elle a une fête particulière pour les trois femmes, la Pécheresse, Marie de Béthanie et Marie-Madeleine. Pour le côté patristique et liturgique de cette question, voir la dissertation du P. Corluy, *Comm. in Ev. s. Jo.*, p. 272-278.

raît la figure de Marie-Madeleine dans les récits évangéliques rappellent ceux de la pécheresse convertie.

La résurrection de Lazare est, après la résurrection de Jésus lui-même, le miracle le plus éclatant de tous ceux que rapportent les Évang. C'est là ce qu'on est convenu d'appeler un miracle de premier ordre. Les circonstances dans lesquelles elle s'accomplit sont toutes de nature à en augmenter l'éclat, les termes dont se sert l'évangéliste pour la raconter semblent choisis en vue d'en relever l'importance. Le cadavre est enseveli depuis quatre jours et, comme le fait observer Marthe (39), il doit être en pleine voie de décomposition ; sur l'ordre de Jésus, Lazare sort du tombeau, revêtu des bandelettes et du suaire, dont on avait enveloppé son corps. Tels sont les deux éléments essentiels du fait. Un élément, accessoire quant à l'événement lui-même, mais très important pour ce qui concerne la réalité historique, consiste dans le grand nombre et la diversité des témoins. Ce sont d'abord les disciples de Jésus, entre autres Thomas (16), qui ne consent à croire qu'après avoir vu et touché (**20**, 26-28) et dont le scepticisme est devenu proverbial ; ce sont aussi Marthe et Marie ; ce sont enfin les Juifs, animés, comme on le sait, de sentiments peu favorables à l'égard de Jésus. Ils se divisent sur la conséquence pratique à tirer du miracle : les uns adhèrent à la personne de Jésus, les autres refusent leur adhésion ; mais ils sont unanimes à reconnaître le caractère prodigieux du fait, et ceux-là même qui vont dénoncer Jésus aux Pharisiens, le signalent non pas comme un imposteur, mais comme un thaumaturge exerçant un irrésistible empire sur l'opinion populaire par le nombre et l'éclat de ses miracles (46-47). Aux yeux de l'écrivain sacré, ce miracle a une portée exceptionnelle ; il représente le point culminant du drame, le nœud de l'action ; jusqu'ici le conflit entre Jésus et les Juifs a suivi une marche ascendante ; le miracle de Béthanie est le dernier terme de cette gradation ; la mort du Sauveur en est la conséquence immédiate. Or, les critiques accordent que, dans le récit de la Passion, le IVe Évang. a une valeur historique égale à celle des Synopt. Il faut donc reconnaître la réalité du fait qui en est la cause prochaine. On remarquera le soin avec lequel l'évangéliste rapporte toutes les circonstances. La précision et l'abondance des détails historiques écarte l'idée d'une allégorie. Il est vrai que, dans l'esprit de l'auteur, la résurrection de Lazare symbolise la résurrection mystique de l'âme qui s'attache à Jésus (25). Mais on est frappé de la sobriété avec laquelle le miracle est raconté (41-44) ; la richesse de l'exposition ne se trouve que dans les antécédents historiques. C'est le contraire qui a lieu dans l'enseignement allégorique. D'ailleurs plusieurs traits, dans le récit, sont d'une réalité saisissante. Peut-on concevoir que l'auteur, empruntant la forme de l'al-

légorie, pour exprimer la doctrine mystique de la résurrection par la foi, insiste sur des détails humains et mentionne, comme il le fait (33, 35), l'émotion, le trouble et les pleurs de Jésus? Ajoutons que ces détails semblent dénoter chez l'écrivain un témoin oculaire, comme les données chronologiques et topographiques des versets 17-18. Les tentatives faites autrefois pour expliquer naturellement l'événement de Béthanie, c'est-à-dire pour nier le miracle en admettant la réalité du fait, ne méritent pas d'être mentionnées. L'explication mythique de Strauss ne peut se soutenir logiquement qu'à la condition de l'appliquer à tout l'Évang. En effet, la résurrection de Lazare est le point central de l'histoire évangélique; si elle est un mythe, tout le contenu du livre se réduit à une pure fiction. L'interprétation allégorique de Baur est réfutée par les remarques faites plus haut. Des critiques récents ont tenté de fondre en une seule théorie la parabole et le mythe : Jésus aurait raconté à ses disciples la parabole de Lazare (Lc. **16**, 19-31); l'auteur du IVe Évang., voulant donner un corps à la doctrine de la résurrection mystique, aurait puisé dans ce récit le thème de sa narration. Ce système a pour base l'identité du nom dans les deux passages (Lc. **16** et Jo. **11**) et l'idée de résurrection, commune aux deux récits (Lc. **16**, 30-31; Jo. **11**, 23-44). De prime abord, ces deux traits de ressemblance sont assez frappants. Le premier a pour objet une question purement nominale. Pour le second, il convient de remarquer que le Lazare de s. Jean ne retourne pas des profondeurs du chéol pour instruire les hommes des mystères de l'autre vie, conformément à la demande que le mauvais riche de s. Luc adresse à Abraham; il revient à la vie pour la consolation de sa famille, grâce à l'amitié qui l'unissait, lui et les siens, à la personne de Jésus. En outre, s. Luc, en parlant de la maison de Béthanie, ne fait pas mention de Lazare (Lc. **10**, 38-42). Bref, le Lazare de s. Luc est une fiction; celui de s. Jean se présente comme une réalité. — On a fait valoir contre l'authenticité du récit johannique le silence des trois premiers Évang. Comment un miracle qui intéressait à un si haut degré l'histoire évangélique, aurait-il pu être ignoré des trois premiers narrateurs, et s'il a été connu d'eux, comment aurait-il pu être passé sous silence? A cela on répond que le miracle de Béthanie appartient au séjour de Jésus dans la Pérée et se rattache directement à son ministère parmi les Juifs. Or, sur cette partie de la vie du Sauveur, les Synopt. ne nous fournissent que des données fort vagues; sauf quelques traits détachés, la prédication de Jésus se restreint pour eux au ministère galiléen. L'on explique ainsi comment les évangélistes synoptiques ont pu avoir connaissance du prodige et cependant ne pas le rapporter : ce fait était en dehors de leur point de vue. D'ailleurs, chaque évangéliste n'a-t-il pas certains faits qui lui

sont propres ? S. Luc notamment ne rapporte-t-il pas la résurrection du jeune homme de Naïm (7, 11-16) alors que les autres évangélistes gardent sur ce fait un silence absolu ?

3° 11, 55-57.

[55] Cependant, la Pâque des Juifs approchait, et beaucoup de gens du pays montèrent à Jérusalem avant la Pâque, afin de se préparer. [56] Ils cherchaient Jésus et s'entretenaient dans le temple, disant : que vous en semble ? ne viendra-t-il pas à la fête ? [57] Mais les prêtres et les Pharisiens avaient donné l'ordre de le signaler dès qu'on l'aurait découvert, afin de s'emparer de lui.

Arrivé à la dernière Pâque, l'auteur résume les circonstances qui intéressent sa narration. Aux approches de la fête, les Juifs de la province (ἐκ τῆς χώρας) se rendent à la capitale pour se purifier des souillures légales avant l'inauguration des solennités, afin de se présenter dignement devant Dieu, selon les prescriptions rituelles (Gen. **35**, 2; Ex. **19**, 10-11). Ces purifications consistaient en oblations et en sacrifices (II Par. **30**, 17-20). A ce moment, le mandat d'arrêt lancé contre Jésus est connu du public. On est dans l'attente d'un grand événement.

§ XX. *Entrée triomphale de Jésus à Jérusalem.*

1° 12, 1-11.

[1]Cependant, six jours avant la Pâque, Jésus vint à Béthanie,
où était Lazare*, qu'il avait ressuscité des morts. [2]On lui fit donc
là un souper, et Marthe servait; Lazare était du nombre des con-
vives. [3]Or Marie, ayant pris une livre d'essence de nard pur [et]
précieux, oignit les pieds de Jésus, qu'elle essuya de ses cheveux;
et la maison fut remplie de l'odeur du parfum. [4]Sur ce, un de ses
disciples, Judas l'Iscariote*, celui qui devait le livrer, dit : [5]« Pour-
quoi ce parfum n'a-t-il pas été vendu trois cents deniers, que l'on
aurait donnés aux pauvres? » [6]Il dit cela, non qu'il eût souci des
pauvres, mais parce qu'il était voleur et qu'ayant la bourse, il était
chargé* de ce qu'on y mettait. [7]Mais Jésus répondit : « Laisse-
la; elle l'a gardé* pour le jour de ma sépulture. [8]*Car vous aurez
toujours des pauvres avec vous, mais moi, vous ne m'aurez pas
toujours. » [9]Or, un grand nombre de Juifs, ayant appris qu'il
était là, vinrent, non pas seulement* à cause de Jésus, mais pour
voir Lazare, qu'il avait ressuscité des morts. [10]Mais les prêtres
décidèrent de mettre à mort Lazare, [11]car, à cause de lui, beau-
coup de Juifs s'en allaient et croyaient en Jésus.

1. De nombreux témoins ajoutent : ὁ τεθνηκώς.

4. Nous suivons la leçon de ℵ B L; cependant plusieurs témoins ont : Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτης.

6. b ff² *exportabat;* a c e *auferebat.*

7. Nous suivons la leçon τετήρηκεν, autorisée par douze mss. mjj. et les vers. Syr. pesch. et Syr. sin.; les autres mss., parmi lesquels ℵ B D, la plupart des mnn., It. Vulg. Sah. Cop. Arm. lisent : ἵνα... τηρήσῃ.

8. D et Syr. sin. omettent ce verset.

9. D, b d e, Syr. sin. suppriment μόνον.

Jésus vient à Béthanie, où il est reçu dans la maison de Lazare (1-11). D'après la marche du récit évangélique, le point de départ de ce voyage est la ville d'Éphraïm, où le Sauveur a résidé depuis la dernière fête de la Dédicace (11, 54). Mais l'auteur ne dit pas par quel chemin le

trajet s'est effectué. Les Synopt., qui racontent, eux aussi, l'entrée solennelle de Jésus à Jérusalem, représentent le cortège comme venant de Jéricho. Il en résulte que le Sauveur aurait fait un détour pour se rendre d'Ephraïm à Jérusalem, suivant la route que s. Épiphane fit plus tard en sens inverse (v. *supra*, p. 339, note). En passant par la vallée du Jourdain, il se serait adjoint à une caravane de pèlerins venant de Galilée. Telles sont les considérations que l'on fait valoir pour concilier le récit du IVe Évang. avec celui des Synopt. (Mt. **20**, 29-34; Mc. **10**, 46-52; Lc. **18**, 35-43). S. Jean nous fournit un détail particulièrement important, lorsqu'il désigne le jour de l'arrivée du Sauveur à Béthanie. Malheureusement cette donnée chronologique manque de précision et peut s'interpréter de différentes manières : πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα, inversion pour ἓξ ἡμέρας πρὸ τοῦ πάσχα, *six jours avant la Pâque.* Faut-il comprendre dans cette période le jour de l'arrivée à Béthanie et le jour au soir duquel commençait la Pâque juive? C'est là une question sur laquelle les exégètes sont divisés. De plus, doit-on entendre ici comme premier jour de la fête, le jour de la préparation, c'est-à-dire le 14 de nisan, ou bien le jour où commençait la solennité proprement dite, c'est-à-dire le 15? Enfin, l'auteur a-t-il en vue le jour officiel? Selon la réponse que l'on donne à chacune de ces questions, l'arrivée de Jésus à Béthanie varie du 10 au 8 du mois de nisan. Cependant, nous croyons qu'il ne faut pas chercher ici les éléments d'une chronologie rigoureuse. En signalant la présence de Jésus à Béthanie, l'auteur a principalement en vue le repas de l'onction, et non le moment précis de son arrivée. Comme nous l'établirons plus loin, en étudiant la chronologie de la semaine sainte, le festin eut lieu chez Lazare dès la veille. Toutefois, il importe de remarquer que « la Pâque » s'entend plutôt du 14 que du 15 de nisan. Cela ressort de Num. **33**, 3, où le 15 est appelé « le lendemain de la Pâque », d'après les LXX, τῇ ἐπαύριον τοῦ πάσχα.

Nous retrouvons, au début de ce chapitre, les mêmes personnages qui ont figuré dans la narration du miracle. D'abord Lazare, qui est désormais comme un signe placé entre le Sauveur et les Juifs, un objet de scandale pour les uns, une occasion de salut pour les autres[1].

1. D'après une tradition rapportée par s. Épiphane (*Hær.* LXVI, 34, *fin.*), Lazare aurait vécu encore trente années après sa résurrection. Pour ce qui

Quant à Marthe et Marie, il convient de remarquer la conformité de leur attitude avec le portrait qu'en a tracé s. Luc (**10**, 39-42). *Marthe servait*, expression qui semble empruntée à l'épisode du III[e] Évang. De la part de Marie, c'est la même pitié expansive. L'étude comparée des récits évangéliques oblige à distinguer l'onction racontée dans le III[e] Évang. (**7**, 37-39) de celle qui eut lieu dans la maison de Lazare; mais, d'autre part, l'harmonie des Évang. invite à reconnaître dans les passages Mt. **26**, 6-13; Mc. **14**, 3-9; Jo. **12**, 3-5 trois narrations d'un même fait. Ce dernier point est généralement admis. Voici d'ailleurs les récits parallèles.

Mt. **26**, 6-12.	Mc. **14**, 3-8.	Jo. **12**, 1-8.
6 Jésus étant à Béthanie, dans la maison de Simon le lépreux, 7 une femme s'approcha de lui, tenant un vase d'albâtre [rempli] d'un *parfum* précieux et le versa sur sa tête, tandis qu'il était à table.	3 Étant à Béthanie, dans la maison de Simon le lépreux, une femme vint, tandis qu'il était à table, tenant un vase d'albâtre [rempli] d'*essence de nard pur et précieux* et, l'ayant brisé, elle le répandit sur sa tête.	1 Cependant, six jours avant la Pâque, Jésus vint à Béthanie, où était Lazare, qu'il avait ressuscité des morts. 2 On lui fit donc là un souper, et Marthe servait; Lazare était du nombre des convives. 3 Or Marie, ayant pris une livre d'essence de *nard pur et précieux*, oignit les pieds de Jésus, qu'elle essuya de ses cheveux; et la maison fut remplie de l'odeur du parfum.
8 Voyant cela, les disciples s'indignèrent, disant : « Pourquoi cette déperdition? 9 On aurait pu le vendre cher, *au profit des pauvres.* »	4 Or, certains [assistants] murmuraient entre eux, disant : « Pourquoi cette déperdition de parfum? 5 On aurait pu le vendre plus de *trois cents deniers, qu'on aurait donnés aux pauvres.* » Et ils s'indignaient contre elle.	4 Sur ce, un de ses disciples, Judas l'Iscariote, celui qui devait le livrer, dit : 5 « Pourquoi ce parfum n'a-t-il pas été vendu *trois cents deniers, que l'on aurait donnés aux pauvres?* »
		6 Il dit cela, non qu'il eût souci des pauvres, mais parce qu'il était voleur et qu'ayant la bourse, il était chargé de ce qu'on y mettait.

concerne les légendes provençales, auxquelles son nom a été mêlé, elles paraissent définitivement écartées du champ de la critique. Cf. Duchesne, *Les fastes épicospaux de l'ancienne Gaule*, t. I, chap. **10**.

Mt. 26, 6-12.	Mc. 14, 3-8.	Jo. 12, 1-8.
[10] Jésus, s'en étant aperçu, leur dit : « Pourquoi inquiétez-vous cette femme? Elle a fait une bonne œuvre pour moi. [11] *Car vous aurez toujours les pauvres avec vous, mais moi, vous ne m'aurez pas toujours.* [12] Elle a répandu ce parfum sur mon corps en vue de ma sépulture. »	[6] Mais Jésus dit : « Laissez-la ; pourquoi l'inquiétez-vous? Elle a fait une bonne œuvre pour moi. [7] *Car vous aurez toujours les pauvres avec vous,* et vous pouvez leur faire du bien quand vous voulez; *mais moi, vous ne m'aurez pas toujours.* [8] Elle a fait ce qu'elle a pu ; elle a eu la précaution d'embaumer mon corps pour la sépulture. »	[7] Mais Jésus répondit : « Laissez-la ; elle l'a gardé pour le jour de ma sépulture. [8] *Car vous aurez toujours des pauvres avec vous, mais moi, vous ne m'aurez pas toujours.* »

Les traits essentiels sont les mêmes dans les trois récits ; les détails qui offrent quelque divergence, peuvent se combiner en un même tableau. Il n'y a que la circonstance du temps qui présente une certaine difficulté. D'après s. Jean, la scène se passe six jours avant la Pâque ; il semble au contraire que, d'après les deux premiers Synopt., l'onction a eu lieu l'avant-veille de la solennité (Mt. 26, 2 ; Mc. 14, 1). Mais nous savons qu'en plusieurs endroits Mt. et Mc. suivent un ordre plutôt logique que chronologique. C'est ici le cas : ils suivent l'enchaînement des faits jusqu'au jour où Jésus annonce à ses disciples la trahison prochaine dont il doit être victime, c'est-à-dire jusqu'à l'avant-veille de la Pâque ; ils prennent de là occasion de raconter, à titre rétrospectif, l'onction de Béthanie, sans prétendre assigner à ce fait une date précise. Autant la narration du IV[e] Évang. s'accorde avec celle de Mt. et de Mc., autant elle s'écarte de celle que nous trouvons dans Lc. 7, 37-50. Les deux récits ont en commun une circonstance assez frappante. Marie, comme la pécheresse, verse le parfum sur les pieds du Sauveur, qu'elle essuie avec ses cheveux. Mais, au point de vue strictement historique, c'est-à-dire eu égard aux circonstances de temps et de lieu, les deux faits sont séparés par un long intervalle : l'un se rapporte au début du ministère galiléen, l'autre s'accomplit en Judée, quelques jours avant la Passion. — Le quatrième évangéliste signale avec précision la quantité et la qualité du parfum : une livre (λίτρα), poids romain de 12 onces (326 gr.). Μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτίμου ; le premier mot (μύρον) est générique ; il signifie parfum liquide. Le nard (νάρδος) est le plus précieux de ces parfums ; il est originaire de

l'Inde et tire sa dénomination du sanscrit (naladâ). L'adjectif πιστικός, que la Vulgate transcrit, plutôt qu'elle ne le traduit, se retrouve une seule fois dans tout le N. T. ; c'est dans le passage parallèle Mc. **14**, 3. Étymologiquement il signifie « digne de foi »; dans le texte évangélique, on doit le prendre dans le sens de « pur » [1]. La deuxième épithète πολυτίμου se rapporte à νάρδου. D'après la narration de Mc. (**14**, 3ᶜ), le parfum était contenu dans un flacon hermétiquement fermé, que Marie brisa pour en vider le contenu d'abord sur la tête, selon la coutume orientale (Ps. XXIII, 5), puis sur les pieds du Sauveur. La remarque de Judas (5) prouve combien était précieux le parfum prodigué par la sœur de Lazare. Au temps de N.-S., le denier équivalait environ à 78 cent. 300 deniers représentaient donc une somme de 234 fr. Le v. 6 est une parenthèse, dans laquelle l'évangéliste caractérise l'apôtre de Kérioth par quelques traits incisifs basés, selon toute apparence, sur des souvenirs personnels. Le mot γλωσσόκομον désigne la boîte dans laquelle les disciples de Jésus mettaient en commun l'argent qu'ils recevaient. Judas est nettement qualifié de voleur; peu importe que cette qualification soit impliquée ou non dans le verbe ἐβάσταζεν (*aufe-rebat* ou *ferebat*). Il est probable que ses condisciples ne connurent ses infidélités qu'après la trahison. La réponse de Jésus (7) est fort obscure dans la Vulg. Cependant elle est basée sur l'autorité de plusieurs bons témoins, ℵ B D, qui lisent ἵνα... τηρήσῃ. Mais le T. R. est seul intelligible; il est d'ailleurs en parfaite conformité avec la notice parallèle des Synopt., Mt. **26**, 12 et Mc. **14**, 8; la conjonction ἵνα est absente et le verbe est au parf. τετήρηκεν. D'après cette leçon, la réponse du Sauveur a le même sens que dans les Synopt. : laissez-la, elle a conservé ce parfum pour ma sépulture, car aujourd'hui elle a embaumé mon corps par anticipation. Jésus fait ainsi une allusion directe à sa mort prochaine. Le v. 8 se rattache à la même idée fondamentale. Il est à noter que cette phrase, qui est omise dans le Codex cantabr., se trouve mot pour mot dans Mt. **26**, 11 et Mc. **14**, 7. Mais, étant données les ressemblances frappantes qui unissent le récit de l'onction dans Jo. à celui des deux premiers Évang., il y a lieu de se demander, s'il n'y a pas ici

1. Nestle, à la suite de l'exégète hollandais Naber, pense que le mot πιστικῆς est une fausse transcription de σπειτικῆς. Dans ce cas, le terme correspondant de la Vulg., *spicatus*, serait lui-même une leçon fautive pour *spicitus*. *Zeitschrift für die neut. Wiss.*, 1902, p. 169-171.

les traces d'une certaine dépendance littéraire. Les versets 9 et 11 mettent en relief l'importance de la résurrection de Lazare. Grâce à ce dernier signe, le peuple Juif se rapproche de Jésus, prêt à le saluer Roi d'Israël et à acclamer en lui le Fils de David.

2° 12, 12-36.

[12] Le lendemain*, une grande multitude qui était venue à la
fête, ayant appris que Jésus allait à Jérusalem, [13] prit les rameaux
des palmiers et alla au-devant de lui en s'écriant : *Hosanna, béni
soit celui qui vient au nom du Seigneur**, le roi d'Israël. [14] Et
Jésus, ayant trouvé un ânon, s'assit dessus, selon qu'il est écrit :
[15] *Ne crains pas, fille de Sion, voici que ton roi vient, assis sur le
petit d'une ânesse**. [16] Les disciples ne comprirent pas cela d'abord ;
mais, lorsque Jésus eut été glorifié, ils se rappelèrent que cela
était écrit de lui et qu'ils l'avaient réalisé. [17] La foule, qui était avec
lui quand* il avait rappelé Lazare du sépulcre et qu'il l'avait res-
suscité des morts, rendait témoignage. [18] C'est pourquoi la foule
allait au-devant de lui, parce qu'on avait appris qu'il avait opéré
ce miracle. [19] Cependant, les Pharisiens se disaient entre eux :
Considérez que vous n'aboutissez à rien ; voyez, tout le monde va
après lui. [20] Or, parmi ceux qui étaient montés à Jérusalem pour
célébrer la fête, il y avait quelques Grecs. [21] Ils s'approchèrent
de Philippe, qui était de Bethsaïde en Galilée, et lui demandèrent :
« Nous voudrions voir Jésus. » [22] Philippe alla le dire à André,
puis André et Philippe allèrent le dire à Jésus. [23] Jésus leur
répondit : « L'heure est venue où le Fils de l'homme doit être
glorifié. [24] En vérité, en vérité je vous dis, si le grain de froment
tombé en terre ne meurt pas, il reste seul, mais, s'il meurt, il pro-
duit des fruits nombreux. [25] Celui qui aime son âme la perdra et
celui qui hait son âme en ce monde la conservera en la vie éter-
nelle. [26] Celui qui me sert doit me suivre et, là où je suis, là sera
également mon serviteur ; celui qui me sert, mon Père l'honorera.

12. Après τῇ ἐπαύριον, Syr. sin. ajoute : *il se rendit au mont des Oliviers.*
13. Ps. CXVIII, 25, 26.
15. Zach. 9, 9.
17. D E K L, It. ont ὅτι, au lieu de ὅτε.

27 Maintenant, mon âme est troublée ; et que dirai-je ? Père, sauve-
moi de cette heure ? Mais c'est pour cela que je suis arrivé à cette
heure. 28 Père, glorifie ton nom ! » Et une voix du ciel se fit enten-
dre : Je l'ai glorifié et je le glorifierai encore. 29 Et la foule qui
était présente, l'ayant entendue, disait : c'est le tonnerre ; d'autres
disaient : un ange lui a parlé. 30 Or Jésus, prenant la parole : « Ce
n'est pas à cause de moi, dit-il, que cette voix s'est fait entendre,
mais à cause de vous. 31 C'est maintenant le jugement de ce monde,
c'est maintenant que le prince de ce monde sera jeté dehors. 32 Et
moi, quand j'aurai été élevé de terre, je les attirerai tous* à moi. »
33 Il disait cela pour faire entendre de quelle mort il devait mourir.
34 La foule lui répondit : « Nous avons appris par la Loi que le
Christ demeure éternellement ; pourquoi donc dis-tu que le Fils
de l'homme doit être élevé ? Qui est ce Fils de l'homme ? » 35 Jésus
leur dit : « Pour un peu de temps encore la lumière est en vous ;
marchez, tandis que vous avez la lumière, de peur que l'obscurité
ne vous surprenne. Celui qui marche dans l'obscurité ne sait pas
où il va. 36 Tandis que vous avez la lumière, croyez à la lumière,
afin de devenir enfants de lumière. » Ayant dit cela, Jésus partit
et se cacha d'eux.

32. ℵ D, It. Vulg. lisent πάντα, au lieu de πάντας.

Dans ce morceau, trois faits se détachent nettement : entrée triomphale à Jérusalem (12-19) ; démarche des gentils pour se rapprocher de Jésus (20-22) ; Jésus adresse aux Juifs un dernier appel (23-36).

a) Entrée triomphale de Jésus à Jérusalem (12-19). Cette scène a lieu le deuxième dimanche de nisan. Le vendredi précédent, le Sauveur s'est rendu, avec la caravane de pèlerins, de Jéricho à Béthanie ; le lendemain, jour de sabbat, on s'est arrêté à Béthanie, où a eu lieu le repas et l'onction qui viennent d'être racontés, et, le jour suivant, on se rend à la capitale. Ce dernier trajet aurait eu lieu dans l'après-midi, puisque, au témoignage de Marc, il était déjà tard quand Jésus pénétra dans le temple (Mc. 11, 11). Au départ, Jésus est entouré d'une multitude sympathique. Mais le peuple hiérosolymitain et les Juifs de la province accourus pour la fête, ayant appris qu'il approchait de la ville, vont au devant de lui. La rencontre des deux foules produit une explosion d'enthousiasme. C'est là un détail propre au IVe Évang. et

qui éclaire la scène d'un jour particulier. L'ovation est d'autant plus expressive qu'elle est spontanée et imprévue. L'expression τὰ βαΐα τῶν φοινίκων, les branches des palmiers (avec l'art.), signifie simplement que l'on prit les rameaux des arbres qui se trouvaient là. Le sens des acclamations ne saurait être douteux. *Celui qui vient au nom du Seigneur, le roi d'Israël* (13[b]), le Fils de David (Mt. **21**, 9[b]), n'est autre que le Messie attendu. Les formules sont empruntées au Ps. CXVIII, 25 : *Hosanna*, הוֹשִׁיעָה נָּא, *salvum fac, quaeso* (*vivat!*). Jésus, monté sur un poulain, s'avance au milieu du cortège (comp. Mt. **21**, 7-9; Lc. **19**, 35-36). Le texte prophétique du v. 15 est tiré de la deuxième partie du livre de Zacharie (**9**, 9). Il est cité librement. L'évangéliste s'est borné à en reproduire le trait qu'il voulait mettre en lumière, sans s'attacher ni à l'hébreu, ni à la version des LXX. Il substitue aux termes de la prophétie: « tressaille de joie » (גִּילִי מְאֹד), l'expression *ne crains pas* (μὴ φοβοῦ), tout en maintenant la périphrase hébraïque *fille de Sion* (בַּת־צִיּוֹן). Les disciples ne pensèrent à la prophétie que plus tard, lorsque, repassant dans leur esprit les événements auxquels ils avaient été mêlés, ils reconnurent qu'ils avaient prêté une collaboration inconsciente à l'œuvre de Jésus et contribué à l'accomplissement des prophéties messianiques. Tel est le sens indiqué par les derniers mots du v. 16. Le triomphe momentané de Jésus se rattache immédiatement à son dernier miracle; c'est la résurrection de Lazare qui provoque l'enthousiasme, non seulement parmi les témoins du prodige (17), mais aussi dans la foule venue au-devant du cortège (18). Ce même événement détermine les Pharisiens à ne plus ajourner l'exécution de leur projet.

b) Voici trois versets (20-22) qui sont d'une importance capitale. Il s'agit d'une démarche faite auprès du Sauveur par ceux que l'évangéliste appelle Ἕλληνές. Il ne faut pas confondre ces Hellènes avec ceux qui, dans les Actes des Apôtres, sont appelés Ἑλληνισταί (juifs-grécisants). La traduction de la Vulg. (gentiles) est bonne au point de vue ethnographique, quoique inexacte au point de vue religieux. Il s'agit, en effet, d'hommes étrangers à Israël par le sang, mais initiés à la religion mosaïque, puisqu'ils viennent à Jérusalem célébrer les solennités pascales. Ce sont des prosélytes de second ordre, ou « prosélytes de la porte », que les écrivains du N. T. désignent par les expressions

σεβόμενοι ou φοβούμενοι τὸν θεόν[1]; ils étaient exempts de la circoncision et des observances légales; ils étaient simplement tenus à la pratique des préceptes les plus généraux de la Loi[2]. Ces Grecs pieux manifestent le désir de voir Jésus, le mot *voir* (ἰδεῖν) a la signification spéciale qui lui est vulgairement attribuée : « voir quelqu'un » se dit assez souvent dans le sens de « s'entretenir avec quelqu'un ». Le détail que fournit le v. 21 semble indiquer que les prosélytes venaient de Galilée; peut-être faut-il seulement en conclure que Philippe et André parlaient la langue grecque mieux que les autres disciples. En tout cas, on constate que Philippe et André étaient tous les deux natifs de Bethsaïde et que le IVe Évang. les mentionne à plusieurs reprises comme deux personnages intimement liées entre eux (comp. **1**, 45; **6**, 5-8); et, chose curieuse, ils sont les seuls, parmi les douze apôtres, qui aient un nom d'origine grecque. Comme on le voit par le v. 22, il s'agit d'une affaire grave. La demande des Hellènes est pour les disciples un événement inattendu; ils se concertent et en réfèrent au Sauveur. L'écrivain sacré ne nous dit pas le reste. Mais le fait en lui-même parle suffisamment. Il est clair qu'il a une portée symbolique nettement définie : c'est le monde païen qui vient spontanément se mettre en rapport avec Jésus, et cela au moment où les Juifs réfractaires à la nouvelle doctrine et insensibles aux merveilles opérées parmi eux, trament sa perte. Cependant, le Sauveur laissera aux apôtres le soin de convertir les Gentils, d'amener au bercail les brebis dispersées hors de la Synagogue. Pour lui, il est venu sauver les brebis perdues de la maison d'Israël (Mt. **15**, 24). Il va clore son ministère public, en adressant aux Juifs un dernier et pressant appel.

c) Les paroles de Jésus (23-36) ne se rapportent pas à la démarche des Gentils. L'évangéliste dit bien qu'*il leur répondit* mais, dans le IVe Évang., ce terme ne doit pas se prendre à la lettre. Il est employé en plusieurs cas, dans le sens de *il dit* (**2**, 18; **5**, 17; **7**, 16; **10**, 32). Jésus s'adresse à ses auditeurs habituels, aux Juifs. Le temps et le lieu précis de cette allocution ne sont pas déterminés. Le troisième membre

1. Act. Ap. **10**, 2, 22; **13**, 16, 26, 43; **17**, 4, 17; **18**, 7.

2. Outre ces « prosélytes de la porte », il y avait ceux qu'on appelait « prosélytes de la justice » qui, ayant reçu la circoncision, étaient entièrement assimilés à la nation juive et devaient observer toutes les prescriptions mosaïques.

du v. 23 exprime l'idée maîtresse, le thème, des développements qui vont suivre : l'heure suprême est venue (23-27) ; avant de disparaître, le Fils de l'homme donne à ses contemporains une nouvelle manifestation de sa gloire (28-30) et leur adresse un dernier avertissement (31-36). Les versets 24-25 expriment, sous une forme imagée, l'idée de la régénération par la mort. D'abord l'image (24) : le grain de froment ne renferme-t-il pas un germe merveilleux de fécondité ? Et cependant, tant qu'il est intact, il demeure stérile : pour se reproduire et se multiplier, il doit être mis en terre, se corrompre et périr. Mais il ne meurt pas tout entier ; il revit dans les grains innombrables qu'il engendre. Il en est de même de la vie de l'âme. Elle est comme un germe précieux, dont on ne soupçonnerait pas l'existence ; l'enveloppe qui le recouvre doit se corrompre, pour lui permettre de s'épanouir et de produire des fruits abondants. Telle est, dans sa forme la plus générale, l'idée qui se dégage de la comparaison. Pour la saisir, il importe de reconnaître que le v. 25 n'épuise pas la portée de l'allégorie ; il n'en est qu'une application spéciale. C'est une réminiscence d'un enseignement sur lequel Jésus semble avoir particulièrement insisté (Mt. **10**, 39 ; **16**, 25 ; Mc. **8**, 35 ; Lc. **9**, 24 ; **17**, 33). La même idée est exprimée par saint Paul, I Cor. **15**, 36-37 ; 42-44 : σὺ ὃ σπείρεις, οὐ ζωοποιεῖται ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ (36). L'apôtre assimile, lui aussi, le cadavre mis en terre au grain de blé (37). On ne sera pas étonné de ce rapprochement, si l'on se rappelle que la première épître aux Corinthiens a été rédigée à Éphèse. Saint Paul et l'évangéliste dépendent probablement ici d'un même enseignement traditionnel. L'opposition des termes ψυχή et ζωή rend la pensée suffisamment claire : pour obtenir la vie éternelle, il faut renoncer à la vie terrestre. Mais cette antithèse n'est intelligible qu'à la condition de sous-entendre un sujet commun, auquel se rapportent les termes opposés. Ce sujet nous l'appellerions, dans notre terminologie imparfaite, l'âme humaine ; dans le style johannique, il répond au mot πνεῦμα (רוּחַ), qui s'entend par opposition à σάρξ (3, 6 ; 6, 63). Ce mot désigne la partie spirituelle de la nature humaine, le principe vital, duquel dépendent à la fois la vie physique, la vie de la chair, ψυχή (נֶפֶשׁ), et la vie mystique, la vie éternelle, ou simplement la vie, ζωή, conformément au langage du IVe Évang. Dans la phrase que nous analysons, l'auteur donne au mot ψυχή un sens équivoque, de manière à ménager la transition entre les notions de vie corporelle et de vie surnaturelle. L'es-

prit donc, le principe vital, c'est le germe qui doit renoncer à la vie terrestre, en livrant à la corruption son enveloppe charnelle, et obtenir la vie supérieure de la gloire. Mais l'affirmation de cette vérité ne justifie pas la comparaison. En réalité, elle ne se rattache à l'image que d'une manière indirecte. Le sens principal de l'allégorie est sous-entendu; dans le grain de blé mis en terre pour mourir, renaître et fructifier, le lecteur attentif reconnait aisément l'image de celui qui doit, par sa mort et sa résurrection (**10**, 17-18), produire avec abondance des fruits de salut. Jésus est le germe primitif, d'où sortiront les grains que d'autres recueilleront pour les placer dans les greniers du Père céleste (**4**, 36-38). Il est le premier-né d'entre les morts, ὁ πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν (Apoc. **1**, 5; Col. **1**, 18)[1]. Cet enseignement est dominé par la perspective de la Passion. Le v. 26 est conçu dans le même esprit. Le Sauveur déclare que, pour être digne de le servir, il faut le suivre partout, c'est-à-dire dans la souffrance et jusque dans la mort. L'idée de la Passion et de la croix, qui est ici présentée à mots couverts, se trouve clairement rendue dans les passages parallèles des Synopt. (Mt. **10**, 38; **16**, 24; Lc. **9**, 23; **14**, 27). Cependant il s'agit non plus du disciple (μαθητής), comme dans les autres Évang., mais du *ministre* (διάκονος). Ce qui est vrai des simples fidèles convient d'une manière spéciale à ceux auxquels seront confiés les soins de l'apostolat. S'il restait quelques doutes au sujet de notre interprétation, la suite du discours suffirait pour les dissiper. L'émotion qui s'empare du Sauveur (27) ne peut avoir d'autre motif que la perspective de la mort. L'humanité de Jésus ne manifeste pas ici les hésitations et les répugnances qui doivent l'envahir au jardin des Oliviers. Sur le point d'in-

1. S. Clément de Rome emploie, lui aussi, la figure du grain qui tombe en terre pour se corrompre d'abord, puis se reproduire en se multipliant, et, comme l'évangéliste, il l'applique à la doctrine de la résurrection : « Le semeur s'en va, jetant sur le sol les germes qui tombent arides et secs dans la terre; là, ils se corrompent; puis la grande providence du Seigneur les ressuscite et, d'un seul grain, fait sortir une multitude de fruits. » I Cor. **24** (d'après l'éd. de Hilg., *Nov. Test. extra can. rec.*, I, p. 31). Ne dirait-on pas que Clément combine, dans ce passage, Mt. **13**, 3-9 = Lc. **8**, 5-8 avec Jo. **12**, 24-25? Le début de son récit reproduit les premiers mots de la parabole du semeur : ἐξῆλθεν ὁ σπείρων (Mt. **13**, 3; Lc. **8**, 5); mais l'ensemble du tableau et son application symbolique rappellent d'une manière frappante la comparaison du IVe Évang. (Jo. **12**, 24-25).

voquer son Père. N.-S. ne pense à son propre salut que pour en détourner son esprit : *dirai-je : mon Père délivre-moi de cette heure? Mais je suis venu au contraire pour me sacrifier*, afin que, selon la promesse de Caïphe (**11**, 50), la mort d'un seul opère le salut de tous. Ici encore se cache une ambiguïté; le mot ὥρα désigne tantôt les souffrances de la Passion en elles-mêmes, tantôt le moment où elles doivent se réaliser. Jésus se bornera à demander un nouveau témoignage de sa divinité, un nouveau signe en faveur des Juifs incrédules (28-30; comp. **11**, 42). Malheur à ceux qui resteront sourds à cet avertissement suprême! car l'heure du jugement a sonné; désormais, plus de contradictions et plus de luttes. Le moment est décisif; la question depuis longtemps agitée entre Jésus et le « monde » va recevoir une solution définitive. *C'est maintenant le jugement du monde.* Le mot *jugement* (κρίσις) est pris dans le sens de condamnation, comme on le voit par la suite du verset. Non que Jésus doive prononcer une sentence de réprobation. Mais, comme nous l'avons plusieurs fois expliqué à propos du même terme (**3**, 19; **5**, 27; **9**, 39), le monde, en s'obstinant dans son hostilité, renonce spontanément à la lumière, prononce sa propre condamnation, et cela pour toujours. *Le prince de ce monde* n'est autre que le chef de la partie adverse (comp. **14**, 30; **16**, 11), le diable, qui suggère à Judas la trahison (**6**, 70-71) et aux Pharisiens l'homicide (**8**, 44; comp. I Jo. **3**, 8-10)[1]. Le crucifiement de Jésus marque le triomphe du Fils de Dieu sur l'esprit des ténèbres (comp. Hebr. **2**, 14-15). C'est pourquoi il est représenté comme une exaltation (comp. **3**, 14; **8**, 28). La Passion a un double effet : expulser le démon, en le destituant de la domination qu'il exerçait dans le monde (31ᵇ) et attirer au Christ tous les hommes (πάντας et non πάντα, 32). Ce dernier résultat se traduit par l'universalité de la rédemption et la catholicité de l'Église. Les Juifs saisissent la signification spéciale que Jésus attache au mot *exalter* (ὑψωθῆναι), mais l'idée de mort ne peut se concilier avec leur conception du règne messianique. Le Messie prédit par les prophètes ne doit-il

1. L'expression ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου est propre au IVᵉ Évang., où elle est employée trois fois (**12**, 31; **14**, 30; **16** 11). Dans cette locution, le mot κόσμος a le même sens que le mot αἰών dans les Évang. synopt. S. Ignace, dans ses épîtres, désigne souvent le diable au moyen de la périphrase johannique *le prince du monde*. Mais il substitue αἰών à κόσμος : ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου (*Eph.* **17**, 1; **19**, 1; *Magn.* **1**, 3; *Trall.* **4**, 2; *Rom.* **7**, 1; *Phil.* **6**, 2).

pas régner éternellement ? Quelle étrange prétention que de se donner pour le Christ, tout en s'avouant mortel ! Dans ce passage, comme plus haut, 7, 19; 10, 34, et plus loin, 15, 25, la Loi est mise pour l'Écriture en général[1]. Dans la réponse du Seigneur, l'opposition entre les notions de lumière et de ténèbres par rapport à l'œuvre du salut revient pour la troisième fois. Il ne faut pas s'étonner de ces répétitions; l'idée qu'elles expriment découle des prémisses du livre (1, 5). Les mots *lumière* et *obscurité* ont ici la même signification que dans les deux endroits parallèles 9, 1-5; 11, 9-10. Pour l'interprétation, voir plus haut, p. 305 et 331 s. Ἔτι μικρὸν χρόνον τὸ φῶς ἐν ὑμῖν ἐστιν, littéralement : *encore un peu de temps la lumière est en vous*. On a l'habitude de traduire ἐν ὑμῖν *parmi vous*. Il est vrai que plusieurs mss. offrent la variante μεθ' ὑμῶν, *avec vous*. Mais la première leçon, qui est celle du T. R., nous semble préférable, à la condition de laisser à la prép. ἐν son sens rigoureux et de traduire : *en vous*. Cette traduction s'impose dès que l'on met la phrase en regard du texte parallèle 11, 10[b], ὅτι τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ. En cet endroit, le pronom étant au singulier, la prép. ἐν ne peut pas vouloir dire « parmi ». Dans les deux cas, Jésus parle d'une lumière intérieure, distincte de celle dont il est lui-même le foyer. Encore un peu de temps et le foyer va disparaître; alors la lumière qui guidait les hommes s'éteindra, et on marchera dans les ténèbres. Le Sauveur exhorte instamment les Juifs à profiter de la clarté qui est encore en eux pour adhérer à la Lumière. Au v. 36, le terme τὸ φῶς est trois fois répété avec trois nuances différentes : il signifie d'abord la lumière préalable qui dirige l'acte de foi (ὡς τὸ φῶς ἔχετε), puis la Lumière par excellence, qui se manifeste objectivement

1. Ceux qui essaient d'établir l'origine mosaïque du Pentateuque en se basant sur les témoignages du N. T. devraient tenir compte de cette considération. En effet, s'il est vrai que les écrivains sacrés attribuent la Loi (= le Pentateuque) à Moïse, il n'est pas moins vrai qu'ils désignent parfois sous le nom de *Loi* l'ensemble des Livres saints. Dès lors, leur témoignage semble prouver trop. Il faut reconnaître que leur terminologie n'est pas rigoureuse et que le nom de « la Loi », appliqué par eux à tout l'A. T., est une désignation *a potiori parte*. On est naturellement amené à interpréter dans le même sens l'expression de « Loi de Moïse ». D'où il suit que, dans le N. T., le Pentateuque se rattache à Moïse comme à son principal auteur, soit que Moïse en ait rédigé la plus grande partie, soit qu'il en ait posé les bases et déterminé les points cardinaux.

et sollicite l'adhésion (πιστεύετε εἰς τὸ φῶς), enfin la clarté intérieure qui est le reflet de la Lumière, la récompense de la fidélité (ἵνα υἱοὶ φωτὸς γένησθε). Les mots par lesquels se termine ce récit (36^b) ont, croyons-nous, une portée tout à fait spéciale. Après les avertissements solennels que l'on vient de lire, on comprend que Jésus disparaisse de la scène. Son ministère est terminé, la séparation est accomplie. Il n'apparaîtra plus désormais que dans le cercle de ses disciples.

§ XXI. _Conclusion de la première partie._

12, 37-50.

[37]Bien qu'il eût fait tant de miracles en leur présence, ils ne
croyaient pas en lui. [38]C'était afin que s'accomplît la parole
qu'avait dite le prophète Isaïe : _Seigneur, qui a cru à notre pré-
dication, et le bras du Seigneur, à qui a-t-il été révélé ?_* [39]C'est
pourquoi ils ne pouvaient pas croire*, car Isaïe a dit encore : [40]_Il
a aveuglé leurs yeux et endurci leur cœur, afin qu'ils ne voient pas
des yeux et ne comprennent pas de cœur, qu'ils ne se convertissent
pas et que je ne les guérisse pas_*. [41]Ainsi a parlé Isaïe, car* il a vu sa
gloire et il a parlé de lui. [42]Cependant, même parmi les chefs, beau-
coup crurent en lui, mais ils ne le manifestaient pas à cause des
Pharisiens, de peur d'être exclus de la synagogue. [43]Car ils préfé-
raient la gloire des hommes à la gloire de Dieu. [44]Et Jésus de s'écrier,
disant : « Celui qui croit en moi ne croit pas en moi, mais à celui
qui m'a envoyé, [45]et celui qui me contemple contemple celui qui
m'a envoyé*. [46]Je suis venu dans le monde comme une lumière,
afin que quiconque croit en moi ne reste pas dans l'obscurité.
[47]Et si quelqu'un, ayant entendu mes paroles, ne les garde pas*,
je ne le juge pas, car je suis venu, non pour juger le monde, mais
pour sauver le monde. [48]Celui qui me rejette et n'accepte pas mes
paroles a son juge : l'enseignement que j'ai donné, le jugera au
dernier jour. [49]Car je n'ai rien dit de moi-même, mais celui qui m'a
envoyé, le Père, m'a commandé ce que je devais dire et comment
je devais parler. [50]Et je sais que son commandement est vie
éternelle. C'est pourquoi ce que je dis, je le dis conformément à
l'ordre que m'a donné le Père. »

38. Is. 53, 1.
39. e : _non credebant._
40. Is. 6, 9-10.
41. 12 mjj., la plupart des mnn. et It. lisent ὅτε, au lieu de ὅτι.
45. U, quelques mnn. et b omettent le v. 45.
47. 9 mjj. et f lisent πιστεύσῃ.

Avant d'aborder la deuxième partie du livre, l'évangéliste jette un coup d'œil en arrière, sur la période de lutte qu'il vient de raconter et en tire une conclusion. Ses considérations rétrospectives portent d'abord sur les actions (37-43), puis sur l'enseignement de Jésus (44-50).

a) De tous les événements qui ont été exposés jusqu'ici, deux faits se dégagent avec une netteté parfaite : d'une part, la manifestation éclatante du Verbe en la personne de Jésus, d'autre part, l'endurcissement des Juifs. En présence de si nombreux et si éclatants miracles, comment expliquer l'incrédulité invincible d'Israël ? Cette question provoque les réflexions de l'écrivain et l'amène à l'idée de la prédestination. Le v. 37 énonce simplement le fait de l'incrédulité chez ceux qui ont été les témoins des miracles. L'évangéliste semble tout d'abord renoncer à donner lui-même la raison de ce singulier phénomène. Il se retranche derrière l'autorité des prophètes. Mais on voit bien que les textes d'Isaïe ne lui fournissent pas une solution définitive. La question revient sous une autre forme (42) et, cette fois, l'auteur la résout en vertu d'un principe subjectif (43). L'endurcissement des Juifs n'est que la réalisation des oracles messianiques. Le premier texte (Is. 53, 1) est cité d'après la traduction des Sept. L'évangéliste introduit la citation par une formule familière à Matthieu, ἵνα πληρωθῇ. Dans cette expression, ἵνα ne doit pas s'interpréter, comme on l'a prétendu parfois, dans le sens de ὥστε, ita ut. Elle indique proprement la fin ; elle est employée τελικῶς, comme disent les grammairiens, et doit se rendre par ut, *afin que*. La prophétie d'Isaïe, ou plutôt le contenu de cette prophétie, est le motif de l'incrédulité des Juifs[1]. Les Juifs n'ont pas pu croire, parce que leur incrédulité a été prédite, διὰ τοῦτο... ὅτι. Donc leur incrédulité est nécessaire à l'accomplissement de la prophétie, ἵνα πληρωθῇ. Il y a un rapport indissoluble entre la prédiction de l'événement et l'événement lui-même. La seconde citation n'est conforme ni au texte hébreu, ni à la version des Sept. Les verbes mis ici au prétérit, τετύφλωκεν... ἐπώρωσεν, sont à l'impératif dans l'hébreu ; c'est le prophète qui reçoit de Iahvé l'ordre d'aveugler et d'endurcir. Chez les Sept., ces mêmes verbes sont au passé, mais ils ont un sens réfléchi : Israël s'est aveuglé et endurci. La deuxième moitié du v. 40, à partir

1. « Non potuit fides consistere cum eo quod Isaias de ipsis prædixerat. » Lucas Brugensis, *ad loc.*

de ἴδωσιν jusqu'à la fin, dépend de la négation ἵνα μή, *de peur que*. On peut se demander à qui l'évangéliste attribue les textes sacrés; est-ce au prophète, à Iahvé ou au Messie? Nous croyons que le premier texte est rapporté comme sortant de la bouche du prophète, tandis que, dans l'autre, c'est le Christ lui-même qui parle et attribue à Iahvé l'endurcissement du peuple juif. Le v. 41 l'indique assez clairement; les deux pronoms qui s'y trouvent ne peuvent s'entendre que du Messie : ainsi s'exprima Isaïe, lorsqu'il vit la gloire du Verbe et parla de lui. Il s'agit d'une vision en esprit, dans laquelle le divin Logos se manifesta au prophète et lui révéla l'étrange destinée d'Israël. Il est impossible de ne pas voir une opposition entre le v. 42 et ce qui précède : ὅμως μέντοι, et pourtant, malgré cela, beaucoup eurent foi au Christ et ne furent arrêtés dans le chemin du salut que par le respect humain. Le vrai motif pour lequel la plupart des Juifs ne se sont pas sauvés, c'est que, mis en demeure de choisir entre la gloire de Dieu et la gloire des hommes, ils ont librement préféré celle-ci (43; comp. 3, 19).

b) Le morceau qui termine le chapitre (44-50) constitue la deuxième partie de la conclusion. Ce n'est pas un nouveau discours du Sauveur, mais une récapitulation des discours précédents. Nous avons vu, en effet, que Jésus, après avoir adressé à ses contemporains une dernière exhortation, se retire et disparaît (36). Son ministère public est fini. Or, dans la suite, l'évangéliste rapporte ses paroles comme ayant été prononcées à haute voix et au grand jour, ἔκραξεν. En second lieu, nous ne trouvons dans ce passage aucun enseignement nouveau; toutes les idées et même toutes les expressions qui y sont contenues se retrouvent dans les entretiens antérieurs. Enfin, l'auteur ne donne aucune indication relative aux circonstances de cette allocution. Au chap. 7, l'auteur emploie deux fois l'expression ἔκραξεν λέγων; mais il y joint une détermination locale (28) ou chronologique (37). L'aoriste ἔκραξεν joue le même rôle qu'au v. 42 ἐπίστευσαν; dans les deux cas, on rendrait fidèlement la pensée de l'auteur en traduisant par l'imparfait : « cependant beaucoup avaient cru; — cependant Jésus s'était écrié... » Nous sommes donc ici en présence d'un résumé, d'un pastiche fait des traits les plus saillants de la doctrine développée auparavant par Jésus devant les Juifs de Jérusalem. Ce n'est pas un discours fictif. Le narrateur ne s'est pas proposé de composer un discours à sa

façon avec des éléments puisés dans des discours réels. Il a voulu simplement faire la synthèse de l'enseignement public du Sauveur. Pourtant, ce résumé n'est pas dépourvu d'une certaine méthode ; il est destiné à mettre en opposition avec l'incrédulité des Juifs la foi chrétienne, ses motifs et ses conséquences. Le principal motif d'adhésion consiste dans l'union de Jésus avec son Père céleste : ajouter foi à la parole de Jésus, c'est ajouter foi à la parole de Dieu. Cette idée se présente à deux reprises : 44-45 et 49-50. Nous l'avons rencontrée sous différentes formes dans la bouche du Sauveur (**5**, 30, 36 ; **6**, 38 ; **7**, 16, 28-29 ; **8**, 28-29, 38, 42 ; **10**, 38). Les trois versets intermédiaires (46-48) expriment l'antithèse entre la foi et l'incrédulité au point de vue des conséquences. D'une part, la lumière et le salut (46), selon les déclarations formelles de Jésus (**3**, 19, 21 ; **8**, 12 ; **9**, 5 ; **12**, 35) ; d'autre part, la condamnation volontaire et spontanée (47-48), conformément à la doctrine plusieurs fois exposée (**3**, 17-21 ; **5**, 29 ; **9**, 39). Le « jugement » est pris ici dans le sens de condamnation : ceux qui s'obstinent dans leur incrédulité se jugent, c'est-à-dire se condamnent eux-mêmes.

La réprobation du peuple juif est un problème mystérieux que les écrits du N. T. proposent aux méditations de l'exégète et du théologien. S. Paul, dans l'épître aux Romains, après l'avoir considéré sous toutes ses faces (**9**—**11**), y voit en définitive un abîme incompréhensible (**11**, 33). Le fait historique, en soi, est fort singulier. Mais l'explication en est d'autant plus difficile, que les écrivains sacrés le rattachent constamment à la question théologique de la prédestination. C'est le cas pour le texte du IV[e] Évang. **12**, 37-40. Il est dit des Juifs : 1° qu'ils ne pouvaient pas croire (39) ; 2° que Dieu les aveugla et les endurcit. Dans ces conditions, on se demande : où est la responsabilité, où est le péché ? — L'impossibilité de croire est mise en rapport avec la prophétie d'Isaïe. Étant donné l'oracle infaillible, par lequel Dieu avait déclaré qu'ils ne croiraient pas, ils ne pouvaient pas croire. Dieu connaissait de science certaine leur incrédulité ; or, pour qu'il y ait certitude, il faut qu'il y ait nécessité. Mais Dieu connaît leur incrédulité, parce qu'ils sont incrédules, et ils sont incrédules parce qu'ils ne veulent pas croire : « quare autem non poterant credere, si a me quæratur, cito respondeo, quia nolebant ; malam quippe eorum voluntatem prævidit Deus, et per prophetam prænuntiavit ille cui futura abscondi non possunt [1]. » En connaissant leur infidélité, Dieu ne la produit

1. S. Augustin, *In Joan. Evang.*, tract. LIII, 6.

pas : « non enim propterea Deus quemquam ad peccandum cogit, quia futura hominum peccata jam novit[1]. » Mais pourquoi n'ont-ils pas voulu croire? C'est là le deuxième aspect de la question et le plus difficile. Dieu, répond le prophète, les a aveuglés et endurcis. Il importe avant tout de remarquer que ces termes ne peuvent pas être pris à la lettre, à moins d'interpréter le passage d'après les doctrines calvinistes et de faire de Dieu l'auteur du péché. Il faut mitiger les expressions, de manière à leur attribuer un sens compatible avec la doctrine de l'Évangile, d'après laquelle Dieu permet le mal, mais ne le produit pas. La cause positive de cet aveuglement est tout entière chez les Juifs. Dieu n'en est que la cause négative, en tant qu'il ne l'a pas empêché : « Sic enim excæcat, sic obturat Deus, deserendo et non adjuvando[2]. » Pourquoi ne l'a-t-il pas empêché, pourquoi n'a-t-il pas éclairé les Juifs de sa grâce? Parce qu'ils y étaient réfractaires, répond s. Thomas[3]. Ils sont restés plongés dans les ténèbres, parce qu'ils avaient horreur de la lumière; ils sont demeurés infidèles, parce que leurs œuvres antérieures ne les avaient pas disposés à recevoir la foi (3, 19-21). Ils sont donc responsables de leur endurcissement. Au point de vue simplement historique, la réprobation d'Israël est un fait étrange au premier abord. Peut-on concevoir que la nation sainte, que le peuple choisi ait été abandonné de Dieu? Cependant, il en a été ainsi. Une faible minorité parmi les Juifs a été élue, tout le reste a été rejeté (Rom. **11**, 7). Pourquoi cela ? Afin que la voie du salut, répond s. Paul (Rom. **11**, 25), restât ouverte au monde païen. La prévarication d'Israël a fait la richesse des Nations (Rom. **11**, 12), la perte des Juifs a fait le salut du monde

1. S. Thomas, *Evang. Joan.*, cap. XII, lect. 7, 2.
2. S. Augustin, *loc. cit.*
3. L'exposition de s. Thomas se rattache à une question assez importante pour que nous la reproduisions intégralement : « Sciendum quod excæcatio et induratio Dei non intelligitur quasi Deus immittat malitiam, vel ad peccandum impellat; sed per hoc quod non infundat gratiam : quam quidem gratiam infundit ex sua misericordia; sed causa hujus quod non infundit est ex parte nostra, in quantum scilicet in nobis est aliquid gratiæ divinæ repugnans. Nam ipse, quantum in se est, *illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* (Jo. **1**, 9). Vult omnes homines salvos fieri (I Tim. **2**, 4). Sed quia nos a Deo recedimus, ideo gratiam suam nobis subtrahit... Et est simile sicut si aliquis clausisset fenestram domus, et diceretur ei : tu non potes videre, quia privaris lumine solis. Sed hoc non esset ex defectu solis, sed quia ipse sibi lumen solare interclusisset. Et similiter hic dicitur quod *non poterant credere* quia Deus excæcavit eos : quia scilicet ipsi causam præstiterant ut excæcarentur, secundum illud Sap. **2**, 21 : excæcavit illos malitia eorum. » *Evang. Jo.*, cap. XII, lect. 7, 3.

(Rom. 11, 15). Dans l'économie de la divine Providence, le rôle du peuple hébreu est subordonné aux intérêts surnaturels de l'humanité ; sa prépondérance n'a été que provisoire. Le culte légal fut un moyen, un instrument ; en présence de l'Évangile, il devenait une entrave. Les épîtres de s. Paul nous ont conservé l'écho des dissentiments que provoqua au sein de la chrétienté naissante le parti des judaïsants. Que serait-il advenu de l'Église, si, dès l'origine, le peuple juif s'était converti en masse au christianisme ?

DEUXIÈME PARTIE

Chronologie de la Passion.

Cette deuxième partie du IVe Évang. est consacrée tout entière aux derniers entretiens et à la Passion du Sauveur. En l'abordant, nous arrivons au terme de l'histoire évangélique. L'auteur, selon sa coutume, débute par une donnée chronologique (**13**, 1), qui est en rapport direct avec la mort de Jésus. Il s'agit, en effet, de la dernière cène, qui eut lieu la veille de la Passion. Mais la date précise de ces événements est difficile à déterminer, et il règne une grande incertitude sur le point de savoir si Jésus est mort le 15 nisan, premier jour de la fête de Pâques, ou le 14, jour de la Préparation, et, par voie de conséquence, si la dernière cène a eu lieu le 14 ou le 13. Il est certain que N.-S. fut crucifié un vendredi et que le repas eucharistique fut célébré la veille au soir. Or, la fête de Pâque commençait le 15 nisan et se prolongeait jusqu'au 21. Pendant toute la durée de la fête, les Juifs devaient s'abstenir de pain fermenté, d'où le nom de *Fête des Azymes*. Cette prescription s'étendait au 14, jour de la Préparation. Pour assurer l'observation de ce point, il était prescrit de faire disparaître de chaque maison, dès le 13 à la tombée de la nuit, les restes de pain fermenté qui pouvaient s'y trouver. Le lendemain à la même heure, on immolait l'agneau pascal que l'on mangeait dans la nuit du 14 au 15. Le 15 au soir, on allait dans un champ situé à proximité de Jérusalem couper la première gerbe d'orge, que l'on offrait le lendemain matin, comme prémices de la moisson nouvelle[1]. D'après le récit de notre auteur, on est porté à conclure que Jésus est mort la veille de la solennité, le 14 nisan, précisément à l'heure où les Juifs s'apprêtaient à immoler l'agneau. D'un autre côté, la narration des Évang. synopt. semble faire coïncider la cène avec le repas légal; or, pour qu'il en fût ainsi, il faudrait nécessairement fixer au 15 la date de la Passion. Comme on le voit, la difficulté consiste à harmoniser le IVe Évang. avec les Synopt. dans le récit de la dernière Pâque. La chronologie suggérée par le IVe Évang. paraît plus conforme à l'ensemble des données traditionnelles et aux renseignements que fournit l'histoire évangélique.

1. Ex. **12**, 1-27; **13**, 1-8; **23**, 15; Lev. **23**, 5-14; Num. **28**, 16-20; Deut. **16**. 1-8.

1. — La tradition primitive eut l'occasion de se produire, lors des disputes ardentes, qui eurent lieu, d'abord au milieu du IIe siècle, entre l'Église de Laodicée et les autres Églises d'Asie, puis, sous le pontificat de Victor (189-199), entre les Églises d'Asie et l'Église de Rome représentant l'ensemble de la chrétienté. Les principaux documents relatifs à cette controverse se trouvent consignés dans le *Chronicon pascale*[1]. Ce sont des extraits empruntés à Apollinaire, évêque d'Hiérapolis, à Clément d'Al. et à saint Hippolyte, dans lesquels la question de la Pâque est envisagée d'une façon polémique, à l'encontre de la théorie que défendaient les chrétiens de Laodicée, soutenus probablement par Méliton, évêque de Sardes[2].

a) « Il y en a, écrit Apollinaire, qui, par igorance, soulèvent des disputes à propos de cela. Ils sont excusables; ignorance n'est pas faute. Il ne convient pas de les accuser, mais de les instruire. Ils prétendent que le 14 le Sauveur mangea l'agneau avec ses disciples et qu'il souffrit le grand jour des Azymes. Ils expliquent *saint Matthieu* suivant leur sentiment. Mais ce système n'est pas conciliable avec la Loi; il introduit une contradiction entre les Évang. » — « *Le 14 est la vraie Pâque du Seigneur, le grand sacrifice; à la place de l'agneau, a été immolée la grande victime, le Fils de Dieu*, qui, vaincu, est vainqueur de la force, juge des vivants et des morts, qui, livré aux mains des pécheurs pour être crucifié, a été élevé sur les cornes de l'unicorne; blessé au côté, *il a laissé échapper de sa plaie sacrée les deux principes purificateurs, l'eau et le sang*, le verbe et l'esprit, et a été enseveli le jour de la Pâque. » On remarquera que cet aperçu historique est basé sur un fondement scripturaire. Dans l'esprit de l'auteur, il s'agit de concilier l'Évang. de s. Matthieu avec celui de s. Jean. Or, il est manifeste qu'il donne la préférence au récit du IVe Évang.

b) Clément d'Al. soutient la même thèse que l'évêque d'Hiérapolis, en se plaçant exactement au même point de vue : « Les années précédentes, le Seigneur mangeait l'agneau immolé par les Juifs; mais, après sa prédication, *celui qui était lui-même la Pâque, l'agneau de Dieu*, conduit au sacrifice comme un agneau, enseigna d'abord à ses disciples le mystère symbolique, dans *cette journée du 13, où ils lui demandent : Où veux-tu que nous te préparions le repas pascal ?* En ce jour avait lieu la sanctification des Azymes et la préparation de la fête. *Mais*

1. Migne, *P. G.*, XCII, p. 80-81.

2. Méliton fut le premier à écrire un livre sur la célébration de la Pâque. A l'occasion de ce livre, Clément d'Al. rédigea un traité sur la même question (Eusèbe, *H. E.*, IV, 26). Apollinaire écrivit à son tour, en se plaçant au même point de vue que Clément d'Al.

c'est le lendemain que souffrit notre Sauveur, vraie Pâque immolée par les Juifs. *C'est pourquoi Jean, après avoir raconté que ce jour-là le Seigneur lava les pieds à ses disciples, ajoute : ensuite le 14, jour de sa passion*, ayant été conduit dès le matin au palais, les prêtres et les scribes s'abstinrent d'entrer dans le prétoire, afin de ne pas se souiller et de pouvoir manger la Pâque le soir du même jour. Toutes les Écritures s'accordant sur cette détermination chronologique, *les Évangiles, par conséquent, sont en parfaite harmonie*. La même chose se prouve par le fait de la résurrection : le Sauveur est ressuscité le troisième jour, qui était le premier dans la semaine de la moisson, jour où, d'après la Loi, le grand prêtre doit offrir la première gerbe. » Le docteur alexandrin semble ignorer la divergence qui existe entre le récit de la Passion, tel qu'il est dans les Évang. synopt., et la narration johannique. Toujours est-il que, suivant le procédé employé par Apollinaire, il insiste sur les données fournies par le IV[e] Évang., auquel il emprunte des textes pour établir que le lavement des pieds, et par conséquent le souper d'adieu, eut lieu le 13 nisan, ce qui fixe au lendemain 14 la mort du Sauveur. Un trait particulièrement remarquable, c'est que Clément d'Al. interprète les Synopt. d'après Jean. Lorsqu'il dit que *c'est dans cette journée du 13 que les disciples demandèrent à Jésus : « Où veux-tu que nous te préparions le repas pascal ? »* il combine une donnée de *Matthieu* (26, 17) et de *Marc* (14, 12) avec une date que ces Évang. sont loin de suggérer, mais qui est clairement indiquée dans le IV[e] Évang.

c) Saint Hippolyte, dans son *Traité contre toutes les Hérésies* cité au même endroit de la *Chronique pascale*, s'exprime à peu près de la même façon que les écrivains précédents et semble viser les mêmes adversaires : « Je crois qu'il y a ici une mauvaise querelle. On dit : le Christ a fait la Pâque le jour où il a souffert ; il faut bien que je la fasse comme lui. C'est une erreur : au temps de sa Passion, *le Christ ne mangea pas la Pâque légale ; c'est lui qui était la Pâque* annoncée et réalisée au jour marqué. » Ailleurs, au livre premier de son traité *de la Pâque*, le même auteur s'exprime ainsi au sujet de la dernière cène : « Le Seigneur dit : je ne mangerai plus la Pâque. Et, en effet, il fit le souper avant la Pâque, *mais il ne mangea pas la Pâque, il la souffrit*, car le temps de la manger n'était pas encore venu. [1] » Mieux que dans les citations précédentes, nous saisissons ici, en quelque sorte sur le vif, la portée de la polémique. Ceux auxquels s'adresse s. Hippolyte se basaient sur l'exemple de Jésus pour justifier leurs rites, dans lesquels ils faisaient une place importante à la manducation de

1. Voir plusieurs autres témoignages non moins clairs dans Bonwetsch, *Hippolytus*, t. I, 2[e] part., p. 270.

l'agneau légal. On est obligé de leur prouver, les Évang. à la main, que le Sauveur n'a pas fait ainsi, qu'il n'a pas pu, au temps de sa Passion, se conformer au rituel de l'ancienne Loi, puisqu'il a fait son dernier repas avant le jour légalement fixé pour manger l'agneau pascal, puisqu'il a été lui-même la véritable victime dont l'agneau n'était que la figure.

Voilà donc trois témoins de première importance qui s'accordent à déclarer que le Sauveur, après avoir fait son dernier repas le 13 nisan est mort le lendemain 14, jour où les Juifs mangeaient l'agneau pascal. Cet accord est d'autant plus remarquable, qu'il s'agit d'écrivains qui ont traité *ex professo* la question de la Pâque, qui, par conséquent, ont dû prendre toutes les informations nécessaires. Qui plus est, ils représentent trois Églises différentes, Hiérapolis, Alexandrie et Rome; ils appartiennent au dernier tiers du IIe siècle et au commencement du IIIe; un siècle à peine les sépare de l'âge apostolique. On peut donc dire que, pour la chronologie de la Passion, la tradition ecclésiastique la plus ancienne s'accorde avec le IVe Évang. et ne s'occupe de la narration des Synopt. que pour la ramener à celle de Jean[1]. Interrogeons maintenant les Évang. eux-mêmes.

II. — Nous avons à considérer les données contenues dans le IVe Évang., d'abord en elles-mêmes, puis en regard des indications que fournissent les Évang. synopt.

1° *Le IVe Évang. fixe au 14, veille de la Pâque, la mort du Sauveur.* a) Nous voyons au chap. **18**, 28 que les accusateurs de Jésus, le jour même de la Passion, s'abstiennent d'entrer dans le prétoire, afin de ne pas se souiller, car ils doivent *manger la Pâque*, ἵνα φάγωσιν τὸ πάσχα. On a supposé que le texte primitif a pu avoir ἅγωσιν, au lieu de φάγωσιν. Dans ce cas, l'évangéliste aurait eu en vue l'ensemble des solennités, que l'on inaugurait sans doute par le repas légal du 13 au soir, mais qui duraient toute la journée du 14. C'est là une hypothèse gratuite. — *b*) Au chap. **19**, il est dit en propres termes que le jour du crucifiement était le jour de la Préparation : ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα (14), ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν (31), διὰ τὴν παρασκευὴν τῶν Ἰουδαίων (42). Il s'agit ici, non pas d'un vendredi quelconque, mais du vendredi pascal, du vendredi des Juifs; ce n'est pas seulement la parascève du sabbat, mais la parascève de la Pâque. — *c*) En effet, le sabbat qui doit suivre est un sabbat exceptionnel, un grand jour : ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου (**19**, 31); c'est le premier jour des Azymes, le 15 nisan.

1. Cf. Duchesne, *Les Origines chrétiennes*[2] (cours lithographié), p. 237 ss. Voir aussi le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, art. Cène (t. II, col. 411 s.).

Donc, le vendredi était le 14. — *d)* Au v. 36 du même chapitre, l'auteur fait un rapprochement entre une circonstance du crucifiement et une prescription légale relative à la manducation de l'agneau. Il voit dans la mort du Sauveur la réalisation d'une figure attachée à un rite qui se célébrait le 14 nisan. S. Paul partage ce point de vue, lorsqu'il écrit aux Corinthiens, I Cor. **5**, 7 : « Car notre Pâque, le Christ, a été immolée pour nous. » Pour lui, comme pour l'auteur du IVe Évang., Jésus s'est substitué à la victime légale. — *e)* Enfin, un argument très fort, quoique indirect, peut se déduire de la remarque faite par l'évangéliste **13**, 29. En voyant sortir Judas, certains disciples, dit l'auteur, crurent que Jésus lui avait donné ordre d'aller acheter ce qui était nécessaire pour la célébration de la fête, εἰς τὴν ἑορτήν. Il ne peut être question, dans ce passage, que du repas légal. Donc ce repas ne coïncide pas avec la dernière cène, puisque, le banquet étant terminé, on suppose que Judas va s'occuper des préparatifs. — *f)* Les documents apocryphes confirment cette chronologie. D'après les *Acta Pilati*, tandis que les suppliciés sont encore sur la croix, la fête des Azymes n'a pas encore commencé[1]. Dans *l'Évangile de Pierre*, il est dit qu'Hérode livra Jésus avant le premier jour de la fête[2].

2° Lorsqu'il s'agit de comparer la narration johannique avec celle des trois premiers Évang., il faut distinguer chez ceux-ci le récit de la cène de celui du crucifiement.

A. Les détails que nous trouvons dans les Synopt. touchant le jugement, la mort et l'ensevelissement de Jésus sont en parfait accord avec la narration du IVe Évang., en ce qu'ils ne peuvent convenir à un jour férié tel que l'était le 15 nisan, et font supposer que la Passion a eu lieu la veille de la solennité : *a)* Si l'on fixe la date du crucifiement au 15, il faut admettre que le procès, la condamnation et l'exécution de Jésus ont eu lieu durant la nuit du 14 au 15, et cela sans égard pour le caractère sabbatique de la fête. Or, il est certain qu'en ce jour on suspendait toute action judiciaire. Nous voyons, dans les Actes des Apôtres, **12**, 1-4, Hérode ajourner le jugement de Pierre à cause de la fête de Pâques. — *b)* Comment expliquer, en un jour de Pâques, la rencontre de Simon de Cyrène qui revient des champs (Mt. **27**, 32 ; Mc. **15**, 21 ; Lc. **23**, 26), ainsi que l'achat du linceul (Mc. **15**, 46) ? En rapportant ces traits, les Évang. synopt. supposent un jour où il est permis de vaquer à ses occupations, de travailler, d'acheter, etc. Cela ne con-

1. Ἡμεῖς ἔχομεν τὴν ἑορτὴν τῶν ἀζύμων διὰ τῆς αὔριον ἡμέρας, καὶ παρακαλοῦμέν σε, ἐπεὶ ἔτι πνέουσιν οἱ ἐσταυρωμένοι. *Act. Pil.*, **11**, 2.

2. Καὶ παρέδωκεν αὐτὸν τῷ λαῷ πρὸ μιᾶς τῶν ἀζύμων, τῆς ἑορτῆς αὐτῶν. *Ev. Petr.*, 5.

vient en aucune manière au premier jour de la semaine pascale. — c) On peut arriver à la même conclusion en se basant sur les expressions employées par les évangélistes. Matthieu désigne le samedi comme étant le jour qui suit la préparation, τῇ δὲ ἐπαύριον, ἥτις ἐστὶν μετὰ τὴν παρασκευήν (27, 62) ; Marc, pour expliquer l'empressement de Joseph d'Arimathie à ensevelir le corps de Jésus, dit que l'on était au jour de la Préparation, veille du sabbat, ἐπεὶ ἦν παρασκευή, ὅ ἐστιν προσάββατον (15, 42) ; Luc se sert du même terme dans la même occasion : c'était le jour de la Préparation, dit-il, et le sabbat allait luire, καὶ ἡμέρα ἦν παρασκευῆς, καὶ σάββατον ἐπέφωσκεν (23, 54). Cette manière de parler prouve que, dans l'esprit des trois premiers évangélistes, Jésus fut enseveli avant que commençât le repos sabbatique, c'est-à-dire la veille de la fête. S'ils avaient voulu rattacher ce fait au premier jour de la solennité, au 15 nisan, au lieu d'employer le mot παρασκευή, qui servait à désigner tous les vendredis de l'année, ils auraient précisé la date en disant : le premier jour de la Pâque, ἡ ἡμέρα ἡ πρώτη τοῦ πάσχα. En résumé, si l'on se borne à considérer dans la narration synoptique la partie relative à la Passion proprement dite, au dernier jour de la vie de Jésus, on y trouve une confirmation du récit johannique.

B. Cependant, lorsqu'ils rapportent la dernière cène, les Synopt. rattachent cet évènement au jour qui précéda immédiatement la Passion. Or, ils décrivent ce jour comme étant la veille de Pâques, de sorte que Jésus aurait, dans le repas eucharistique, célébré la Pâque juive, conformément aux prescriptions légales qui ordonnaient de manger l'agneau le soir du 14 nisan. Comment concilier cette partie de la narration synoptique avec les données chronologiques contenues dans le IV[e] Évang. ? — Toute la difficulté porte sur les textes parallèles Mt. 26, 17 ; Mc. 14, 12 ; Lc. 22, 7, où il est dit, à propos des préparatifs de la Cène, que c'était *le premier jour des Azymes* (Mt.), le jour *où l'on immolait la Pâque* (Mc.), *le jour où il faut immoler la Pâque* (Lc.), en un mot le 14 nisan, veille de la solennité [1]. A prendre les textes tels qu'ils sont, on est porté à fixer au 15 la date de la Passion du Sauveur. A partir du IV[e] siècle, les écrivains ecclésiastiques se

1. Mt. 26, 17. Τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἀζύμων προσῆλθον οἱ μαθηταὶ τῷ Ἰησοῦ λέγοντες· ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμέν σοι φαγεῖν τὸ πάσχα;

Mc. 14, 12. Καὶ τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων, ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον, λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ· ποῦ θέλεις ἀπελθόντες ἑτοιμάσωμεν ἵνα φάγῃς τὸ πάσχα;

Lc. 22, 7. Ἦλθεν δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων ἧ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα.

montrent favorables à cette conclusion ; mais, pour concilier cette date avec le respect que professaient les Juifs pour le repos sabbatique, on a supposé que la solennité fixée par la loi au 15 nisan avait été, pour la circonstance, transférée au lendemain 16. Ainsi, tout s'explique : Jésus a célébré la cène eucharistique après avoir mangé l'agneau pascal au temps prescrit par la Loi ; les circonstances de la Passion qui paraissent incompatibles avec le repos sabbatique se rapportent à un jour qui était solennel en droit, mais qui, de fait, fut profane, la fête ayant été remise au lendemain. — On pourrait élever contre ce système de nombreuses objections de détail ; nous nous bornerons à faire observer qu'il repose tout entier sur une hypothèse absolument gratuite. Comment expliquer la translation d'une fête comme celle de Pâques, la plus importante à tous les points de vue? On ne trouve qu'un motif à alléguer : les Juifs, occupés qu'ils étaient à arrêter et à juger N.-S., ne purent pas célébrer la solennité au temps prescrit par la Loi et durent la remettre au jour suivant [1]. Un système chronologique basé sur une supposition aussi peu vraisemblable est arbitraire. La théorie contraire ne rencontre qu'une seule difficulté sérieuse. Et cette difficulté relève, croyons-nous, de la critique textuelle. — Nous remarquons tout d'abord que les trois témoignages des Évang. synopt. en réalité n'en font qu'un. Étant donnée la dépendance littéraire qui relie entre eux les trois premiers Évang., il suffit de résoudre le problème pour le document primitif. Supposons que la donnée primitive se trouve dans Mt. **26**, 17. Le membre de phrase duquel dépend la solution du problème est ainsi conçu : τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἀζύμων προσῆλθον οἱ μαθηταὶ τῷ Ἰησοῦ κ. τ. λ. Un homme très versé dans la connaissance des antiquités juives et de la littérature rabbinique, M. Chwolson de Saint-Pétersbourg [2], assure que l'expression sémitique correspondante au texte grec de Matthieu (יום ראשון לחג המצות — ἡ πρώτη [ἡμέρα] τῶν ἀζύμων) désigne toujours le 15 nisan.

1. C'est l'explication donnée par Eusèbe, *De solemnitate paschali*, 12 ; le P. Knabenbauer l'a adoptée, *Comm. in. Ev. sec. Matth.*, II, p. 413. Le P. Semeria a essayé d'établir que les textes des Synopt., sur lesquels porte la difficulté, ne contenaient pas d'intention proprement chronologique. *Rev. bibl.*, V, p. 78 ss.

2. Ce savant s'est converti du judaïsme au christianisme et a publié depuis plusieurs travaux relatifs à la chronologie de la Passion : *La dernière Pâque du Christ et le jour de sa mort, d'après les renseignements tirés des Synopt. et de l'Évang. de s. Jean*, travail publié en 1882 dans les *Mémoires de l'Académie Impériale de Saint Pétersbourg*, série VII, t. XLI, n. 1 ; *Sur la date contenue dans* Mt. **26**, 17, article paru en 1893 dans une revue allemande d'études juives (cité par Resch, *Aussercan. Parralleltexte zu den Evang.*, II, p. 615).

Le 14 est caractérisé par l'expression particulière עֶרֶב פֶּסַח, vesperæ paschæ. D'après cela, Matthieu serait en contradiction avec lui-même : les disciples s'occupent de préparer la cène pascale le lendemain du jour légal, le repas eucharistique a lieu le soir du 15 et la Passion se trouve transportée au samedi 16. Une pareille chronologie ne peut se concilier avec aucun récit évangélique. De son côté, un savant israélite, M. David Kaufmann, de Buda-Pesth, déclare que la difficulté inhérente au texte de Matthieu est insoluble, à moins de supposer en cet endroit une faute de traduction. Partant de cette hypothèse, on admet facilement que la phrase araméenne du premier Évang. ne contenait pas la date précise qui se trouve dans le grec, mais seulement une indication chronologique exprimée en termes généraux. Il a suffi au traducteur grec de négliger un mot pour défigurer le texte. Voici comment la chose a pu se produire : on devait lire d'après l'araméen : prima dies azymorum *accedebat et accesserunt* discipuli ejus ad Jesum... Les deux verbes que nous soulignons étaient écrits : קרבוקרבו Si l'on rattache le ו du milieu au premier mot, on a קרבו deux fois répété et, pour éviter cette répétition oiseuse, on ne le traduira qu'une fois, et l'on aura simplement : *le premier jour des Azymes les apôtres s'approchèrent*, ce qui répond à la leçon actuelle de Mt. : τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἀζύμων προσῆλθον οἱ μαθηταὶ... Pour rendre fidèlement le texte araméen tel que nous le supposons, il aurait fallu traduire : ἡ ἡμέρα ἡ πρώτη τῶν ἀζύμων ἤγγισεν (ou ἐγγὺς ἦν, comp. Jo. 11, 55) καὶ ἤγγισαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κ. τ. λ.[1], en rattachant le ו intermédiaire au second mot et en lisant קרב וקרבו. De toutes les explications proposées pour résoudre la question contenue dans le texte de Mt., celle-là nous paraît être la plus simple[2]. Elle est discutable, sans doute, mais ce que nous voulons signaler avant tout, c'est la leçon fautive d'une phrase qui jusqu'à présent a fait le tourment des exégètes. Il faut admettre que la détermination chronologique qu'elle nous présente est due au traducteur grec. Cela étant, l'on n'a aucune peine à accorder les Synopt. avec eux-mêmes et avec Jean, tandis que nous voyons les commentateurs qui s'en tiennent à la forme actuelle du texte faire de vains efforts pour établir l'harmonie.

1. Dans le T. R. de Mt., nous lisons, il est vrai, τῇ δὲ πρώτῃ, le mot ἡμέρα étant sous-entendu. Mais la version syriaque de Jérusalem a le mot *jour*, conformément à la leçon parallèle de Mc. 14, 12.

2. Voir d'autres hypothèses dans Resch, *Aussercan. Parall.*, II, p. 613 ss.

Conformément aux données évangéliques ainsi entendues, nous avons, pour la semaine de la Passion, la chronologie suivante :

Samedi	8	nisan	Jésus dans la maison de Lazare (Jo. **12**, 1).
Dimanche	9	—	Entrée triomphale à Jérusalem (Jo. **12**, 12).
Jeudi	13	—	Repas d'adieu (Jo. **13**).
Vendredi	14	—	Condamnation et crucifiement (Jo. **18**, 28).

---

§ XXII. *Le lavement des pieds.*

13, 1-30.

1 Avant la fête de Pâques, Jésus, sachant que son heure était
arrivée, où il devait passer de ce monde au Père, après avoir
aimé les siens qui étaient dans le monde, leur donna un suprême
témoignage d'amour. 2 Et, un repas ayant eu lieu*, alors que déjà
le diable avait suggéré à Judas [fils] de Simon l'Iscariote, de le
livrer, 3 Jésus, sachant que le Père lui avait remis toutes choses
entre les mains, qu'il était venu de Dieu et qu'il s'en allait vers
Dieu, 4 se leva de table, déposa son manteau et, prenant un linge,
s'en ceignit. 5 Puis, ayant versé de l'eau dans un bassin, il se
mit à laver les pieds des disciples et à les essuyer avec le linge
dont il était ceint. 6 Étant donc venu à Simon Pierre, « Seigneur,
lui dit celui-ci, tu me laves les pieds? » 7 Jésus répondit et lui
dit : « Ce que je fais, tu ne le comprends pas maintenant, mais
tu le comprendras dans la suite. » 8 Pierre lui dit : « Non, jamais
tu ne me laveras les pieds. » Jésus lui répondit : « Si je ne te
lave, tu n'as pas de part avec moi. » 9 Simon Pierre lui dit : « Sei-
gneur, non pas seulement les pieds, mais aussi les mains et la
tête. » 10 Jésus lui dit : « Celui qui s'est baigné n'a besoin que de
se laver les pieds, car il est entièrement propre; vous autres aussi,
vous êtes propres, mais pas tous. » 11 Car il connaissait celui qui
devait le livrer; c'est pourquoi il dit : « vous n'êtes pas tous
propres. » 12 Lors donc qu'il leur eut lavé les pieds et qu'il eut pris
son manteau, il se remit à table et leur dit : « Comprenez-vous
ce que je vous ai fait? 13 Vous m'appelez le Maître et le Seigneur,
et vous avez raison; je le suis en effet. 14 Si donc je vous ai lavé
les pieds, moi, le Seigneur et le Maître, vous devez, vous aussi,
vous laver les pieds les uns aux autres. 15 Car je vous ai donné
un exemple, afin que vous fassiez comme je vous ai fait. 16 En
vérité, en vérité je vous dis, le serviteur n'est pas plus grand que

2. Nous suivons la leçon γενομένου. ℵ B L X, r d, Or. lisent γινομένου.

son maître, ni l'envoyé plus grand que celui qui l'envoie. [17]Si vous
savez ces choses, vous êtes heureux, pourvu que vous les mettiez
en pratique. [18]Je ne dis point cela de vous tous; je connais ceux
que j'ai choisis; mais c'est afin que l'Écriture soit accomplie : *celui
qui partageait mon pain a regimbé contre moi**. [19]Je vous le dis
dès à présent, avant que cela arrive, afin que, lorsque ce sera
arrivé, vous croyiez que c'est moi. [20]En vérité, en vérité je vous
dis, quiconque reçoit celui que j'aurai envoyé me reçoit moi-
même, et quiconque me reçoit reçoit celui qui m'a envoyé. »
[21]Ayant dit cela, Jésus fut troublé en son esprit, et il protesta en
disant : « En vérité, en vérité je vous dis, l'un d'entre vous me
livrera. » [22] Et les disciples se regardaient l'un l'autre, ne sachant
pas de qui il parlait. [23]Or, un de ses disciples était couché contre
la poitrine de Jésus; c'était celui que Jésus aimait. [24]Simon Pierre
lui fit donc signe de demander qui était celui dont il parlait* [25]Et
l'autre, se penchant sur la poitrine de Jésus, lui dit : « Seigneur,
qui est-ce? » [26]Jésus répondit : « C'est celui auquel je donnerai le
morceau trempé. » Et, ayant trempé le morceau, il le donna à
Judas [fils] de Simon Iscariote. [27]Et, après le morceau, Satan
entra en lui. Jésus lui dit alors : « Ce que tu fais, fais-le vite. »
[28]Mais aucun des convives ne sut pourquoi il lui disait cela.
[29]Comme Judas avait la bourse, quelques-uns pensèrent qu'il lui
disait d'acheter ce qui leur était nécessaire pour la fête ou de
donner quelque chose aux pauvres. [30]Lui cependant, ayant reçu
le morceau, sortit immédiatement. Il était nuit.

18. Ps. XLI, 10.
24. B C I L X, It. Vulg., Or. mettent ces mots au style direct : *et il lui dit : dis qui c'est.* ℵ combine les deux leçons.

D'après le système que nous venons d'établir, la cène, et par conséquent aussi le lavement des pieds, eut lieu le 13 nisan, l'avant-veille de la Pâque. Il s'agit maintenant d'interpréter les premiers mots du chap. **13** conformément à cette théorie. *Avant la fête de Pâque*; l'auteur ne précise pas et ne dit pas si l'événement précède immédiatement la fête. La prépos. πρό doit s'entendre dans un sens indéterminé. Le style de l'Évangile autorise cette interprétation. Nous avons rencontré l'expression πρὸ τοῦ πάσχα à propos d'une circonstance séparée de la fête par un intervalle de plus d'une semaine (**12**, 1). Par conséquent, au chap. **13**,

il n'est nullement nécessaire de rapporter à la veille de la Pâque l'indication exprimée par les mots πρὸ τῆς ἑορτῆς. Il s'agit évidemment de la dernière cène. L'on se borne à relater deux incidents de ce repas : l'ablution des pieds et l'annonce de la trahison ; on passe sous silence l'institution de l'Eucharistie. Cette omission est certainement volontaire. Quel motif a pu déterminer l'auteur à laisser de côté un fait si important et quelle est, dans le récit du chap. **13**, la place qu'il convient d'assigner à la cène eucharistique? On répond ordinairement à la première question : l'évangéliste se proposait de compléter la narration des Synopt. ; c'est pourquoi il a rapporté le lavement des pieds, tandis qu'il a omis l'institution de l'Eucharistie, comme étant contenue dans les écrits de ses devanciers. Mais, comme nous l'avons vu dans l'introduction, le but de l'auteur n'est pas de compléter les Évang. antérieurs. Bien plus, son intention n'est pas d'écrire l'histoire du Sauveur. Son dessein est d'exposer le dogme chrétien en se basant sur les faits évangéliques. D'où nous concluons qu'il omet l'institution de l'Eucharistie, parce que ce point de l'histoire n'offre aucun intérêt pour le but doctrinal qu'il a en vue. Il écrit son livre dans les dernières années du ier siècle, à une époque où le pain eucharistique est l'aliment quotidien des fidèles et où l'origine du sacrement est fixée dans des formules liturgiques connues de tous [1]. On conçoit que, dans de pareilles circonstances, l'évangéliste se montre peu soucieux du fait et porte toute son attention sur la doctrine. Or, au chap. **6**, il a déjà exposé méthodiquement la doctrine eucharistique, à propos du pain de vie ; il n'a rien à ajouter à la théorie émise en cet endroit ; son but théologique est atteint et le fait en lui-même est en dehors de son plan. — La deuxième question intéresse l'harmonie des quatre Évang. Elle a reçu jusqu'ici des solutions diverses ; qu'il nous suffise d'établir

1. Cela ressort notamment de la *Didachè*, dont les chapitres **9** et **10** sont consacrés à la liturgie eucharistique. De l'avis de tous les auteurs, la partie liturgique de ce document remonte aux dernières années du premier siècle. Elle offre plusieurs points de ressemblance avec le IVe Évang. M. Resch en conclut à une dépendance littéraire. D'après lui, l'Évang. serait antérieur à la *Didachè*, et le rédacteur de la liturgie primitive y aurait puisé plusieurs expressions (*Paralleltexte*, IV, p. 2-4). Toujours est-il que les formules relatives à l'Eucharistie se fixèrent de très bonne heure et se vulgarisèrent rapidement, grâce au fréquent usage que les premiers chrétiens faisaient de ce sacrement.

l'ordre des faits tel qu'il est dans l'esprit de l'auteur du IV[e] Évang., c'est-à-dire tel qu'il se manifeste par l'enchaînement de la narration. On n'éprouvera pas de difficulté à accorder les évangélistes entre eux, si l'on se rappelle qu'ils ne s'attachent pas toujours à suivre un ordre chronologique rigoureux[1]. A ne considérer que le chap. **13** du IV[e] Évang., la cène eucharistique a lieu avant l'ablution des pieds et a sa place naturelle au début du récit, entre les versets 1 et 2. Il faut d'abord admettre que Judas y prit part. La citation du v. 18 contient une allusion transparente au pain eucharistique; c'est le pendant de la déclaration qui, dans le III[e] Évang., suit immédiatement les paroles sacramentelles (Lc. **22**, 21). Or, quand Jésus se remet à table, on est à la fin du repas; c'est le moment des discussions (Lc. **22**, 24), des questions et des épanchements (Jo. **12**, 22-25). Jésus présente un morceau de pain à Judas, pour le désigner au disciple bien-aimé (26). Aussitôt, le diable s'empare du traître qui se retire immédiatement (27, 30). Outre qu'il n'y a pas de place dans ce récit pour la cène eucharistique, peut-on concevoir que l'auteur, en omettant l'institution de l'Eucharistie, mentionne, à l'endroit même où il devrait être question du pain sacramentel, la bouchée de pain avec laquelle l'esprit mauvais entre dans Judas ? Il est plus conforme aux données du IV[e] Évang. d'admettre que, conformément à l'ordre tracé par Luc, il donne les faits exposés au chap. **13** comme venant après le repas eucharistique. Ces faits peuvent se diviser en trois points : cérémonie de l'ablution, précepte de l'humilité, dénonciation du traître.

a) Les versets 1-11 racontent la scène du lavement des pieds. La phrase qui marque le début de la deuxième partie du livre, **13**, 1, indique bien le changement qui s'opère dans le ministère de Jésus. Aux discussions succèdent les instructions intimes; la foule des Juifs hostiles fait place au petit groupe des disciples. L'heure est venue où Jésus doit donner aux siens les marques de sa tendresse (33). Il les aima dit l'évangéliste, εἰς τέλος. Cette expression doit s'entendre de l'intensité du sentiment et non de la durée. S. Paul l'emploie en parlant de la colère de Dieu (I Thess. **2**, 16). Employée dans ce sens, elle constitue un hébraïsme et répond au terme לָנֶצַח (Ps. XLIV, 24)

1. Dans les deux premiers Évang., la dénonciation du traître précède l'institution de l'Eucharistie, Mt. **26**, 21-28; Mc. **14**, 18-24.

que les Sept. traduisent εἰς τέλος et la Vulg. « in finem », et qui veut dire parfois « pour toujours », mais le plus souvent « parfaitement ». Les derniers mots du verset signifient donc : il leur donna un témoignage suprême d'affection[1]. Faut-il voir là une allusion à la scène du lavement des pieds ? Si telle était la pensée de l'auteur, le v. 2 serait mis en rapport immédiat avec la phrase précédente par une particule de nature à faire sentir la liaison, comme γάρ ou οὖν. Or, nous y lisons la conjonction καί qui marque simplement la succession. Il est probable que l'écrivain, en parlant de l'amour extrême de Jésus pour les siens, a en vue le fait capital qu'il ne raconte pas, l'institution de l'Eucharistie. Au v. 2, nous lisons δείπνου γενομένου, *un repas* ayant eu lieu. Certains mss. ont le présent γινομένου (ayant lieu). La Vulgate offre ici une construction qui s'écarte de celle du grec, mais qui est conforme à celle des mss ℵ et B. La construction générale de la phrase grecque, ainsi que l'emploi du verbe βεβληκότος indique assez clairement qu'il s'agit du cœur de Judas : quand le diable eut déterminé Judas à trahir son maître... Le v. 3 a pour but de relever la toute-puissance de Jésus, son origine céleste et sa nature divine, afin de les mettre en opposition avec l'acte d'humilité qui va suivre. La leçon que donne ici le Maître est due probablement à la dispute qui s'élève parmi les disciples au sujet de la dignité (Lc. 22, 24-27). Ce fait n'a rien à voir avec les coutumes juives. Dans l'esprit de l'évangéliste, il a un caractère exceptionnel et une signification symbolique. Les versets 4 et 5 contiennent des détails auxquels il n'est pas certain que l'on ait voulu attacher une importance particulière. Dans l'ardente protestation de Pierre, l'accent porte sur le mot σύ. La réponse du Sauveur, *tu le sauras dans la suite* (7), est assez énigmatique. Immédiatement après avoir lavé les pieds à ses disciples, Jésus explique la portée de son action (12 ss.). Mais les mots μετὰ ταῦτα regardent un avenir plus éloigné. C'est l'expérience future de Pierre qui est mise en cause ; c'est dans l'exercice de son ministère que l'apôtre apprendra à apprécier l'enseignement qu'il reçoit en ce moment. Du vivant de leur Maître, les disciples, même les plus zélés, voient la personne de Jésus à travers leurs préjugés comme à travers un voile. Mais plus tard, leurs impressions se réveillant, ils reviendront en esprit sur le passé et, grâce à la

1. Cf. Zahn, *Einleitung in das N. T.*, II, p. 519.

lumière d'en haut, ils comprendront mieux ce qu'ils auront vu et entendu (comp. **2**, 22; **12**, 16). V. 8, οὐ... εἰς τὸν αἰῶνα, jamais; expression hébraïque (לֹא לְעוֹלָם), analogue à celle que nous avons rencontrée plus haut (1). « Avoir part avec Jésus », c'est être des siens, participer à son œuvre, être en communion avec lui. La vive impression que produit sur l'apôtre la menace d'une rupture est la cause de cette espèce d'exaltation qui se lit au v. 9. La repartie de Pierre est inconsidérée. Elle fournit cependant à Jésus l'occasion de faire une remarque capable de jeter le trouble dans les esprits. Les paroles du v. 10 ne sont pas destinées à exprimer une vérité abstraite; elles ont un sens actuel et concret. Le Sauveur insinue qu'il s'agit uniquement d'une cérémonie symbolique. Au langage irréfléchi de Pierre il répond : il n'est pas question de la tête et des mains; vous êtes propres comme celui qui sort du bain (ὁ λελουμένος); je vous propose simplement l'ablution des pieds; cet acte seul est nécessaire dans les circonstances présentes. Les trois derniers mots du verset appartiennent à un autre ordre d'idées; ils expriment une exception sous forme de réticence.

b) Le fragment 12-20 contient l'explication de l'ablution symbolique. Jésus vient de donner aux disciples l'exemple de l'humilité; maintenant il leur en inculque le précepte. La sentence du v. 16 semble avoir été familière au Sauveur (comp. **15**, 20; Mt. **10**, 24-25; Lc. **6**, 40); la forme offre ici cette particularité qu'elle contient la mention de l'apostolat. La charité fraternelle, l'estime réciproque, l'abaissement volontaire ne doivent pas faire seulement l'objet d'une connaissance spéculative; il faut les pratiquer; le bonheur du chrétien est à ce prix (17). On dirait qu'entre les deux périodes 18-19 et 20, l'ordre est interverti. En effet, si l'on place le v. 20 entre le v. 17 et le v. 18, les idées se suivent et s'enchaînent. Étant donnée la disposition du texte, il faut considérer les versets 18-19 comme une parenthèse anticipée, dont la place logique est à la suite du v. 20. Dans la première partie du v. 18, il s'agit de l'élection en vue du ministère apostolique, comme on le voit par la comparaison avec 16 b et 20. Or, Judas est-il compris dans cette élection ou en est-il exclu? Le passage parallèle **6**, 70 porte à croire que les douze apôtres sont tous en question, de sorte que le mot οὕς (v. l. τίνας) doit s'entendre, non du nombre, mais de la qualité :

je vous ai choisis sachant bien que l'un de vous me trahirait[1]. La formule par laquelle la citation biblique est introduite, ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ, se rattache à une idée générale sous-ent. : *il en est ainsi pour que*... Le texte tiré du Ps. XLI, 10, est rapporté librement. Il s'écarte de la version des Sept., notamment en ce que le mot ἄρτους (s. art.) est remplacé par l'expression τὸν ἄρτον. La notion d'une nourriture déterminée est mise en opposition avec l'ingratitude de celui qui la reçoit : celui-ci regimbera contre son bienfaiteur. Jésus profite de l'occasion pour manifester une fois de plus sa science surnaturelle (19). Le v. 20 a trait à la dignité de l'apostolat : il est le complément du v. 16. Les deux notions d'humilité et de dignité sont étroitement unies dans les discours du Sauveur (comp. Mt. **10**, 40 ; Lc. **9**, 48 ; **10**, 16 ; **22**, 27-30).

c) La suite du récit (21-30) est consacrée à la personne de Judas. Au moment de désigner le traître, Jésus est saisi d'une émotion spirituelle, ἐταράχθη τῷ πνεύματι. La remarque faite plus haut, à propos de **11**, 33 s'applique également ici, avec cette différence toutefois que, dans le cas présent, la prévision de la mort n'entre pour rien dans l'état d'âme du Sauveur. L'auteur nous fait pénétrer dans l'intimité du cénacle. Il retrace avec une vivacité remarquable une scène dans laquelle il entend s'attribuer à lui-même un rôle important. Il y avait, dit-il, un disciple qui reposait sa tête sur la poitrine de Jésus ; ce disciple, ajoute-t-il, était particulièrement chéri du Maître : εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν... ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς (23). Ces paroles ne sauraient être entendues d'un attachement exclusif (comp. 1) ; le disciple dont il s'agit était simplement favorisé d'une sorte de prédilection. Pierre était assez éloigné de Jésus pour qu'il lui fût impossible de lui parler sans être entendu des autres convives. Tandis que tout le monde demeure interdit, comme frappé de stupeur par la déclaration inattendue qui vient d'être faite (21^{b}), il prend l'initiative en vue d'éclaircir le doute qui pèse sur l'assemblée ; s'adressant au disciple bien-aimé, il lui fait signe d'interroger le Maître, afin d'apprendre quel est celui dont il a voulu parler. Tel est le sens obvie du v. 24. Les mots que nous lisons dans la Vulg. « et dixit ei » sont reproduits de la version Itala ; ils se trouvent également dans les mss. B et C. Mais le texte grec reçu, fidèle à la leçon des mss. A et D, ne les contient pas. Un scribe les aura insérés pour

1. Maldonat, *Comment. in Joan.*, ad loc.

introduire la demande qui termine le verset, ne s'apercevant pas que cette formule n'était pas autre chose que l'interprétation du geste de Pierre. Étant donnée, en effet, la disposition des personnages (23, 25), il eût été aussi facile à Pierre d'adresser directement la parole au Maître que de recourir à l'intermédiaire du disciple S'il adopte un procédé indirect, c'est qu'il veut éviter d'élever la voix. L'apôtre qui a été l'objet de cette interpellation tacite, se penche aussitôt vers le Maître pour l'interroger sans être entendu des autres (25). Le moyen employé par Jésus pour désigner le traître consiste en une action journellement pratiquée dans l'ancien orient; c'était un procédé familier par lequel l'hôte exprimait son amitié aux convives. Mais, dans la circonstance, il est significatif, vu que l'on a cessé de manger. Le repas est fini, puisque nous voyons Judas, immédiatement après avoir reçu la bouchée, sortir du cénacle sans que son départ éveille le moindre soupçon (29-30). Si l'on eût été au milieu du banquet, ce départ subit aurait paru étrange; vu l'état d'inquiétude où se trouvaient les esprits, il aurait été interprété dans un sens défavorable; le traître, en se retirant, se serait démasqué. Or, l'auteur dit expressément que personne ne le reconnut, sauf le disciple bien-aimé (28-29). En rapportant le colloque intime entre Jésus et l'apôtre, l'écrivain laisse percer discrètement le désir d'être reconnu du lecteur comme le disciple chéri entre tous. Qui aurait pu en effet, avoir connaissance des paroles échangées dans ce tête-à-tête? Lorsqu'il est dit que Satan entra dans Judas (27), l'intrusion de l'esprit mauvais n'est nullement attribuée à l'efficacité du morceau de pain. Le mot μετά indique simplement l'ordre de succession immédiate. Jusqu'ici, le diable a préparé la mort du Fils de Dieu en agissant sur la masse des Juifs (8, 44); il a exercé une action en quelque sorte collective; il n'est pas encore entré en scène personnellement. Mais à présent que tout est préparé, il n'a plus qu'à prendre possession de celui qui est désigné d'avance pour être son instrument (6, 71-72; comp. 13, 18-19); personnifié en Judas, il jouera désormais un rôle individuel. L'évangéliste le désigne sous le nom de *Satan*, l'ennemi. *Ce que tu fais, fais-le vite*; quand on lit ces mots sans arrière-pensée, on les comprend comme les comprirent les apôtres qui n'étaient pas initiés au secret de la trahison (29) et comme les comprit probablement Judas lui-même. On a tort, croyons-nous, d'attacher à cette phrase un sens mystérieux.

L'évangéliste ne dit pas que les disciples ne comprirent pas ce que Jésus voulait dire, mais seulement qu'ils ne se rendirent pas compte du but qu'il se proposait en parlant ainsi. Rien n'empêche de croire que Judas devait à cette heure-là, vaquer à quelque occupation inhérente à sa charge d'économe (29) et que Jésus le lui rappelle pour l'engager à sortir et se débarrasser de lui. Lorsque le traître se retire, il fait nuit. C'est l'heure favorable à la puissance des ténèbres (Lc. 22, 53).

---

§ XXIII. *Dernier entretien de Jésus avec les apôtres.*

Les trois chapitres **14—16** ne forment qu'un seul tout ; ils reproduisent un entretien ou, si l'on veut, un discours qui a son exorde à la fin du chap. **13**. Ici, comme partout ailleurs dans le IV[e] Évang., les paroles de Jésus ont une portée profondément théologique. L'imminence de la séparation est l'idée dominante de tout ce passage, que l'on peut appeler à juste titre le discours d'adieu. Le Sauveur joint à l'annonce de son prochain départ l'exposé des motifs qui doivent consoler et fortifier les apôtres (réunion future, dignité de l'apostolat, retour du Christ glorifié), et leur adresse ses recommandations suprêmes : par-dessus tout la charité. Ces idées ne sont pas exposées d'une manière méthodique ; le discours n'offre aucun plan déterminé ; souvent même, l'enchaînement logique est difficile à saisir et l'on serait tenté de réunir en un même contexte les différents passages traitant d'un même sujet, par exemple les quatre endroits où il est question du Paraclet (**14**, 16-17, 26 ; **15**, 26, **16**, 7-15). On a souvent signalé la différence qui règne entre les discours du IV[e] Évang. et le langage que tient Jésus dans les Évang. synopt. « Un Jésus, dont les prédications offrent les différences que nous remarquons entre Mt. **5**—**7** et Jo. **14**—**16**, est une impossibilité psychologique.[1] » Cette prétendue impossibilité psychologique n'est rien moins qu'évidente, même aux yeux de l'hypercritique. Dans un récent ouvrage[2], un auteur anglais que l'on ne taxera pas de modéré, M. Abbott, croit trouver l'origine des discours johanniques dans l'enseignement par lequel un écrivain primitif, qui a des chances d'être Jean l'apôtre, aurait essayé de reproduire, sinon le langage du Seigneur, du moins ses sentiments intimes. Un apôtre se serait-il mépris sur la psychologie du Maître, et serait-il réservé à l'exégèse du xx[e] siècle de rectifier ses aperçus? Dans le long entretien que nous avons ici, quelques faits servent de points de repère et de fil conducteur. C'est d'abord l'attitude des disciples Pierre (**13**, 36), Thomas (**14**, 5), Philippe (**14**, 8) et Judas (**14**, 22) ; puis, c'est Jésus donnant

1. Jülicher, *Einleitung in das N. T.*[2], p. 258.
2. *From letter to spirit*, p. 4 s.

le signal du départ (**14**, 31). Tout le contenu de ce fragment appartient à un même colloque. Comme on le voit par les premiers mots du chap. **18**, l'entretien a lieu d'un bout à l'autre dans le cénacle. Il comprend, outre le préambule (**13**, 31-38), deux parties bien tranchées : la première (**14**) est une sorte de conversation tenue à table ; la deuxième (**15—16**) représente une allocution soutenue et suivie, que Jésus adresse à ses disciples, après qu'on s'est levé et qu'on est sur le point de sortir.

1° 13, 31-38.

[31] Quand il fut sorti, Jésus dit : « Maintenant le Fils de l'homme
a été glorifié, et Dieu a été glorifié en lui, [32*] et Dieu le glorifiera
en lui-même, et il le glorifiera bientôt. [33] Mes petits enfants, je
suis encore un peu de temps avec vous ; vous me chercherez et,
comme je l'ai dit aux Juifs, là où je vais, vous ne pouvez pas venir ;
je vous le dis à vous autres maintenant. [34] Je vous donne un commandement nouveau, c'est de vous aimer les uns les autres,
de vous aimer les uns les autres comme je vous ai aimés. [35] En
cela tout le monde reconnaîtra que vous êtes mes disciples,
si vous avez de l'amour les uns pour les autres. » [36] Simon Pierre
lui dit : « Seigneur, où vas-tu ? » Jésus lui répondit : « Où je vais,
tu ne peux pas me suivre maintenant, mais tu me suivras plus
tard. » [37] Pierre lui dit : « Pourquoi ne puis-je pas te suivre tout
de suite ? Je donnerai ma vie pour toi. » [38] Jésus lui répondit :
« Tu donneras ta vie pour moi ? En vérité, en vérité je te dis, le
coq ne chantera point que tu ne m'aies renié trois fois. »

32. T. R. ajoute au commencement du verset : εἰ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ, sur le témoignage de 12 mjj., de It., Vulg., Syr. pesch., Cop., Or.

Judas étant sorti, Jésus n'a plus devant lui que les onze apôtres fidèles. Le moment est venu, où il doit leur adresser ses recommandations suprêmes et leur inculquer la doctrine qu'ils seront chargés de répandre dans le monde. Son langage prend un caractère plus confidentiel et un accent plus intime. Les versets 31-35 contiennent comme le texte des développements qui se déroulent dans les trois chapitres suivants ; deux idées s'y dessinent, l'une confusément, le départ prochain de Jésus, l'autre avec précision, le précepte de la charité. Le Sauveur

commence par annoncer en termes voilés qu'il va quitter le monde 31-33. La mort de Jésus est présentée comme une glorification (δοξάζω). Le Fils, par ses manifestations éclatantes, a glorifié le Père (31), c'est pourquoi le Père le glorifiera à son tour, c'est-à-dire le recevra dans sa gloire (32). Cette glorification du Christ est annoncée comme imminente (εὐθύς). La même pensée est rendue sous une autre forme au v. 33. Ici, c'est l'idée de séparation qui domine. Remarquez le terme de tendre affection, *petits enfants*, τεκνία[1], et le détail rétrospectif *comme j'ai dit aux Juifs* (33). Le moment de se séparer est venu : *je vous le dis dès maintenant* (ἄρτι). On dirait que le divin Maître veut ménager la faiblesse de ses disciples, en habituant peu à peu leur esprit à l'idée de la séparation. La recommandation que Jésus, dans ce moment suprême, met en première ligne et sur laquelle il reviendra à plusieurs reprises est celle de la charité, de la dilection mutuelle. Ce précepte est appelé un commandement nouveau. Le Sauveur insiste sur la réciprocité de l'amour par la formule deux fois répétée : ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους (34). Dans quel sens Jésus entend-il donner à ses disciples un commandement nouveau ? La Loi ancienne faisait aux Israélites un devoir d'aimer le prochain (Lev. 19, 18). Jésus ne se borne pas à répéter cette prescription ; il l'abolit et la remplace par une autre plus parfaite. L'amour du prochain, tel qu'il l'entend, diffère de celui des Juifs non seulement par son étendue et par son intensité, mais encore par sa nature ; c'est une affection toute différente de celle que le monde a connue jusqu'alors, un amour qui part d'un principe surnaturel, un lien mystique, par lequel les âmes humaines doivent s'unir pour former une seule famille spirituelle, en un mot c'est la « charité » chrétienne. Aimer son prochain en J.-C et pour J.-C., tel est le précepte de la Nouvelle Loi, tel est l'objet du « commandement nouveau ». Aussi bien la charité doit être le trait caractéristique, la note distinctive, du disciple de J.-C. (comp. I Jo 2, 7-11 ; 4, 20-21). Les trois versets par lesquels se termine le chap. (36-38) relatent la prédiction du reniement de Pierre. En entendant Jésus parler d'une séparation prochaine, les apôtres n'ont pas compris que le Maître voulait les entretenir de sa mort. Ici

1. Le terme τεκνία est éminemment johannique ; on le lit jusqu'à sept fois dans la première épître : 2, 1, 12, 28 ; 3, 7, 18 ; 4, 4 ; 5, 21. Il ne se trouve nulle part ailleurs dans le N. T.

encore, Pierre prend l'initiative. Après une première demande, croyant qu'il s'agit d'un péril auquel Jésus ne veut pas exposer ses disciples (36), il insiste par une ardente déclaration (37) et provoque la prédiction de son reniement (38).

2° 14.

1 « Que votre cœur ne se trouble point ; ayez confiance en Dieu
et ayez confiance en moi. 2 Dans la maison de mon Père, il y a
des demeures nombreuses ; s'il en était autrement, vous aurais-je
dit que* j'allais vous préparer une place ? 3 Et, quand je m'en serai
allé et que je vous aurai préparé une place, je reviendrai et je vous
prendrai avec moi, afin que, là où je suis, vous soyez également.
4 Et l'endroit où je vais, vous en connaissez le chemin*. » 5 Tho-
mas lui dit : « Seigneur, nous ne savons pas où tu vas, comment
saurions-nous le chemin ?* » 6 Jésus lui dit : « Je suis le chemin,
la vérité et la vie ; personne ne va au Père, si ce n'est par moi.
7 Si vous m'aviez connu, vous connaîtriez aussi mon Père, et dès
maintenant vous le connaissez et vous l'avez vu. » 8 Philippe lui
dit : « Seigneur, montre-nous le Père et cela nous suffit. » 9 Jésus
lui dit : « Depuis si longtemps je suis avec vous, et tu ne m'as
pas connu, Philippe ! Celui qui m'a vu a vu le Père. Comment
dis-tu : montre-nous le Père ? 10 Tu ne crois pas que je suis dans
le Père et que le Père est en moi ? Les paroles que je vous dis,
je ne les dis pas de moi-même ; le Père, qui demeure en moi,
fait lui-même les œuvres*. 11 Croyez-moi : je suis dans le Père
et le Père est en moi ; sinon, croyez-moi du moins à cause des
œuvres elles-mêmes. 12 En vérité, en vérité je vous dis, celui qui
croit en moi fera lui-même les œuvres que je fais ; il en fera même
de plus grandes, car moi je m'en vais au Père. 13 Et ce que vous
demanderez en mon nom, je le ferai, afin que le Père soit glorifié

2. Un certain nombre de témoins omettent la prép. ὅτι.

4. Nous lisons οἴδατε τὴν ὁδόν avec ℵ B C L Q X, quelques mnn., a r, Cop. ; T. R. donne la leçon autorisée par les autres témoins : ... ὑπάγω οἴδατε, καὶ τὴν ὁδὸν οἴδατε.

5. T. R., avec t5 mjj. et Syr. pesch. lit : πῶς δυνάμεθα τὴν ὁδὸν εἰδέναι.

10. ℵ B D lisent ποιεῖ τὰ ἔργα αὐτοῦ, au lieu de αὐτὸς ποιεῖ τὰ ἔργα.

dans le Fils. [14]Si vous demandez* quelque chose en mon nom,
je le ferai. [15]Si vous m'aimez, gardez mes commandements. [16]Et
je prierai le Père, et il vous donnera un autre paraclet, afin qu'il
demeure avec vous éternellement, [17]l'esprit de vérité, que le
monde ne peut pas saisir, parce qu'il ne le voit pas et ne le connaît
pas; mais vous, vous le connaissez, parce qu'il demeure en vous,
et il sera* en vous. [18]Je ne vous laisserai pas orphelins; je reviens
à vous. [19]Encore un peu de temps, et le monde ne me voit plus;
mais vous, vous me voyez, car je vis et vous vivrez aussi. [20]En
ce jour-là, vous connaîtrez que je suis en mon Père, que vous
êtes en moi et que je suis en vous. [21]Celui qui a mes comman-
dements et les observe, c'est celui-là qui m'aime; et celui qui
m'aime sera aimé de mon Père, et moi je l'aimerai et je me mani-
festerai à lui. » [22]Judas, non pas l'Iscariote, lui dit : « Seigneur,
qu'y a-t-il, pour que tu doives te manifester à nous et pas au
monde? » [23]Jésus répondit et lui dit : « Si quelqu'un m'aime, il
gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à
lui, et nous ferons notre demeure en lui. [24]Celui qui ne m'aime
pas ne garde pas ma parole; or, la parole que vous entendez n'est
pas de moi, mais du Père, qui m'a envoyé. [25]Je vous ai dit cela
tandis que je demeurais avec vous. [26]Le Paraclet, l'Esprit-Saint,
que le Père vous enverra en mon nom, vous enseignera toutes
choses et vous rappellera tout ce que je vous ai dit. [27]Que la paix
soit avec vous! Je vous donne ma paix; je vous la donne, mais
non pas comme le monde la donne. Que votre cœur soit sans
trouble et sans crainte. [28]Vous avez entendu que je vous ai dit :
je m'en vais et je reviens à vous. Si vous m'aimiez, vous vous
réjouiriez de ce que je vais au Père, car mon Père est plus grand
que moi. [29]Et maintenant je vous l'ai dit avant que cela arrive,
afin que, lorsque cela arrivera, vous croyiez. [30]Je ne vous dirai
plus beaucoup de choses; car voici venir le prince du monde, et
il n'a rien en moi, [31]mais c'est afin que le monde sache que j'aime
le Père et que j'agis conformément à l'ordre que le Père m'a
donné. Levez-vous, partons d'ici. »

14. De nombreux témoins ajoutent με après αἰτήσητέ.
17. B D, 5 mnn., It., Syr. pesch. ont ἐστιν, au lieu de ἔσται.

Cette première partie de l'entretien est une conversation proprement dite. Jésus et les apôtres prennent tour à tour la parole.

a) Le début du colloque (1-4) se rattache étroitement à l'idée de séparation déjà énoncée (**13**, 33). Jésus insiste sur les motifs de consolation que les disciples doivent trouver dans la perspective de son départ. Ayez confiance, πιστεύετε ; ce verbe, deux fois répété dans le texte grec, est rendu dans la Vulg. d'abord par le présent, puis par l'impér. avec le sens de « croire ». En grec, le même mot πιστεύειν signifie croire et se confier ; cette dernière signification est ici préférable. Jésus adresse aux siens une exhortation réitérée à la confiance. Le premier motif d'encouragement consiste en ce que les disciples ne seront séparés du Maître que pour un certain temps. Ils iront un jour le rejoindre dans la maison du Père céleste, où Jésus s'en va dès maintenant leur préparer la place ; ce séjour, en effet, contient des demeures nombreuses (2). Le texte latin relie les deux derniers membres du verset par la conj. *quia*. Le texte grec reçu n'a pas la particule correspondante ὅτι, mais les meilleurs mss. (א B C D etc.), ainsi que les versions les plus autorisées, rendent cette préposition. On admet généralement que la conjonction a fait partie du texte primitif. Mais comment doit-on la traduire ? On peut la considérer comme marquant le début d'une phrase indépendante de ce qui précède, et alors on doit traduire : *s'il en était autrement, je vous l'aurais dit. C'est que je vais vous préparer une place*... On peut aussi supposer un point d'interrogation à la fin du verset, et attribuer à la particule ὅτι le rôle explicatif qu'elle a ordinairement. Dans ce cas, on traduira : *s'il n'en était pas ainsi, vous aurais-je dit que je vais vous préparer une place ?* Notons toutefois que, si l'on adopte la leçon du T. R., la difficulté disparaît totalement. Un second motif propre à fortifier les disciples est celui que fournit la perspective du retour de Jésus (3). Ce retour est considéré comme prochain ; il n'est pas question ici de la réapparition du Christ au jugement dernier, pas plus que de sa résurrection glorieuse. Il est plus probable qu'il s'agit du jugement particulier qui suit immédiatement la mort de chacun, et que le Sauveur fait allusion au passage de la vie terrestre à la vie glorieuse. Jésus se sépare momentanément de ses disciples pour être leur précurseur dans la maison du Père céleste (Hebr. **6**, 20) ; il reviendra les chercher et ils seront réunis pour toujours dans la demeure bienheureuse. Entendu ainsi, ce verset 33

offre un sens bien différent de ce que nous lisons plus loin, v. 18. Les mots καὶ ἐὰν n'expriment ni une condition, ni un doute ; il faut traduire *et lorsque* (comp. 12, 32). Au v. 4, les témoins du texte sont encore divisés en ce qui concerne la conj. καί, avant la deuxième proposition, et la répétition du verbe οἴδατε. Selon que l'on admet cette particule, ou que l'on en fait abstraction, Jésus attribue aux disciples la connaissance du but et du chemin à la fois, ou du chemin seulement ; dans les deux cas, le fond de la pensée est le même. Cependant, le verset qui suit indique qu'il s'agit seulement du chemin.

b) L'interruption de Thomas donne au Sauveur l'occasion de s'expliquer au sujet du chemin qui conduit au séjour où il se rend (5-7). La question du disciple porte à la fois sur le terme et sur le moyen (5). Jésus répond à chacune des parties de la demande en indiquant d'abord les moyens à prendre (6ª) et puis le but à atteindre (6ᵇ). Le point capital est précisément celui que les disciples regardent comme secondaire. La prudence exige que les moyens soient subordonnés à la fin. La réponse de Jésus semble de prime abord renverser cette règle, mais, en réalité, elle la confirme. En mettant les moyens avant la fin, le Sauveur se place au point de vue de l'exécution. En outre, comme il va bientôt l'expliquer, le chemin et le terme, au fond, sont identiques: *Je suis la voie, la vérité et la vie.* Jésus ne se propose pas simplement comme guide, il ne se contente pas d'indiquer la route, il est lui-même le chemin. Bien plus, il est le chemin, c'est-à-dire la seule voie, l'unique moyen. Il est en outre la Vérité et la Vie. Ces deux derniers termes doivent s'entendre dépendamment du premier dont ils fournissent l'explication. Au v. 7, Jésus affirme le rapport d'identité essentielle qui l'unit au Père céleste.

c) La connaissance du Père par le Fils et dans le Fils, telle est l'idée que le Sauveur développe dans sa réponse à la demande de Philippe (8-11). Le disciple parle d'une vision corporelle (8). La repartie du Sauveur a trait à une connaissance spirituelle et indirecte. Le Père est invisible aux mortels ; il se manifeste à eux en la personne de son Fils (9; comp. 1, 18 ; Hebr. 1, 3) ; il parle et agit en Jésus (10; comp. 7, 16; 10, 37). La notion de foi, qui revient à trois reprises dans ce passage (10-11), a pour objet direct l'union des deux personnes divines. L'ordre des idées est donc celui-ci : voir Jésus, croire à son union avec le Père et, par cet acte de foi, connaître le Père.

d) Les observations de Thomas et de Philippe ont entraîné le divin Maître à des digressions. Maintenant, il revient à l'objet principal de son allocution. En débutant, il a fait entrevoir à ses disciples la béatitude céleste. Mais c'est là un motif de consolation bien éloigné, et ceux qui devront passer de longues années sur la terre, avant de rejoindre le Christ dans le séjour de la gloire, seront exposés au découragement. Si les miracles multipliés et les paroles ardentes de Jésus suffisent à peine pour les soutenir, que sera-ce quand ils seront séparés de lui? Et cependant, non seulement ils doivent conserver le trésor de foi et d'espérance qu'ils ont reçu, mais encore ils doivent le répandre dans le monde entier, et cela au milieu des obstacles et des persécutions. Pour cette tâche, Jésus leur promet d'abord des consolations sensibles (12-14) : quoique absent il les assistera de sa puissance dans l'œuvre de l'apostolat. Il va sans dire que le mot ἔργα doit s'entendre des miracles. Mais, quand il est dit que les apôtres feront des œuvres plus grandes que celles du Maître, cela ne veut pas dire que leurs miracles seront plus éclatants. Peut-on imaginer un prodige supérieur à la résurrection de Lazare? Les miracles opérés par les apôtres seront plus grands à raison de leurs effets salutaires (Act. Ap. **3**, 6-10 comp. **4**, 4; **5**, 12-16 comp. **6**, 7). Durant sa vie, Jésus jette la semence; sa mort et sa résurrection sont les conditions de la fécondité (**12**, 24). Quand il aura rejoint son Père céleste, les apôtres porteront au loin l'Évangile, feront de grandes œuvres. Du haut du ciel, il présidera à la diffusion de la Bonne-Nouvelle, en opérant en faveur de la prédication évangélique les miracles que ses ministres lui demanderont (14). Les verbes αἰτήσετε et ποιήσω méritent d'arrêter notre attention ; ils déterminent les rôles. Jésus prévient ainsi les disciples qu'ils seront les simples instruments de sa puissance divine. On saisira toute la portée de ces mots, en les rapprochant des expressions qu'emploie le Seigneur s'adressant à son Père, lors de la résurrection de Lazare (**11**, 41-42).

e) On peut voir dans les motifs qui font la matière de ce colloque une sorte de gradation. Après la promesse de la béatitude céleste et des consolations apostoliques, voici une nouvelle raison capable de soutenir les disciples dans l'épreuve de la séparation : Jésus s'engage à envoyer aux siens *un autre paraclet* et à revenir lui-même pour se manifester plus clairement à eux (15-21). Les deux versets 16-17 ont trait au Paraclet, παράκλητος. Ce mot fait partie de la terminologie

johannique. Il semble avoir été d'un usage assez fréquent chez les Juifs contemporains du Sauveur. On le trouve dans les Targums et dans le Talmud, sous la forme פרקליט ou פרקליטא. Nous le lisons de nouveau dans la deuxième partie du discours, **15**, 26 et **16**, 7. On le retrouve dans I Jo. **2**, 1. Une ancienne tradition lui donne une signification active et le traduit par *consolateur* [1]. Cette traduction est basée, croyons-nous, sur une confusion entre παράκλητος et παρακλήτωρ (Job **16**, 2 dans LXX) ; la même remarque s'applique aux termes de *docteur* et de *défenseur*, par lesquels on traduit parfois le mot en question. Παράκλητος est une forme passive de παρακαλέω et répond exactement au latin *advocatus*, en français, *avocat* ou *assistant*. Cette interprétation n'exclut nullement les diverses significations impliquées dans les mots consolateur, docteur, défenseur. On peut même dire qu'elle les suppose. L'assistance divine aura pour objet de consoler, d'instruire ou de défendre, selon les cas. Tous les interprètes reconnaissent que le Paraclet désigne le S.-E. ; il est appelé *un autre paraclet* par rapport à Jésus, qui joue lui-même le rôle d'avocat ; il est dit *esprit de vérité*, à cause de la doctrine qu'il doit communiquer intérieurement aux âmes (26, **16**, 13). Il diffère du Christ en cela surtout, que son enseignement n'a rien d'extérieur ; il se révèle d'une manière plus intime et aussi plus efficace. En outre, l'E.-S. ne se bornera pas, comme Jésus, à exercer parmi les hommes un ministère de quelques années ; il fixera son séjour dans l'âme du chrétien et y demeurera éternellement. On s'est demandé si la promesse de l'Esprit était adressée aux seuls apôtres ou aux fidèles en général. Il est à remarquer que Jésus ne la met pas en rapport avec l'activité apostolique, mais l'oppose à l'esprit du monde. Elle se réalisera dans tous ceux qui rempliront les conditions préalables ; or, pour être suffisamment préparé à recevoir dans son âme l'hôte divin, il suffit d'avoir la foi (17). A la fin du v. 17, les mss. Vat. et Cant. ont ἐστιν, au lieu de ἔσται. Cette dernière leçon paraît être la vraie ; Jésus dit : *parce qu'il demeure avec vous et qu'il sera en vous.* Après avoir annoncé la venue du Paraclet, le Sauveur parle

1. On rencontre cette interprétation dans s. Ephrem : « Alium paraclitum mitto ad vos, i. e. consolatorem. » (cité par Resch, *Paralleltexte zu Joh.*, p. 156).

de son prochain retour (18-21). Son absence sera de courte durée; il reviendra bientôt auprès de ses disciples (18); ceux qu'il vient d'appeler « ses petits enfants » (13, 33) ne demeureront pas orphelins. Cette manifestation de Jésus, comme celle du S.-E., ne sera que pour les fidèles; le « monde » n'y aura aucune part. Le Christ va disparaître définitivement pour ceux qui l'ont méconnu durant son ministère public (19[a]). Mais ceux qui ont accepté sa doctrine, les fidèles, continueront à jouir de sa présence intime; bien que ne le voyant pas d'une manière corporelle, ils le verront toujours des yeux de la foi; ils se sentiront pénétrés de lui et vivront de la vie qu'il leur communiquera (19[b])[1]. Une autre conséquence de la réunion du Christ avec les disciples, c'est l'accroissement de foi : à mesure que les chrétiens avanceront dans la conscience de leur état surnaturel, ils connaîtront plus parfaitement le rapport qui unit Jésus au Père céleste et adhéreront plus fermement à sa divinité (20). Au v. 21 sont exposés, dans un ordre logique, les caractères qui distinguent le disciple du Christ : observer les préceptes de la Loi nouvelle, aimer Jésus et être aimé de lui, telles sont les marques auxquelles on reconnaît le chrétien, telles sont les conditions à réaliser pour participer ultérieurement aux faveurs intimes du divin Maître. La venue du Christ mentionnée au v. 18 a été l'objet d'interprétations multiples : les commentateurs y ont vu tantôt une allusion à la parousie finale, tantôt l'annonce de la résurrection; quelques-uns ont pensé qu'il était question d'une descente de Jésus qui aurait eu lieu au jour de la Pentecôte, en même temps que celle du S.-E. Le retour du Seigneur annoncé dans ce verset est différent et indépendant de celui dont il a été parlé au v. 3 du même chap. Il ne s'agit pas ici d'un fait déterminé, mais d'une révélation intérieure, d'une manifestation toute subjective, c'est-à-dire de cette augmentation de vie surnaturelle, que les disciples éprouveront après qu'ils auront surmonté le trouble et l'abattement que doit leur causer l'épreuve de la séparation.

f) Du v. 22 au v. 26 les mêmes idées qui viennent d'être émises sont reproduites dans un ordre inverse. Une question posée par Jude est le motif de cette répétition. Nous avons déjà eu l'occasion de signaler les

1. « Recedebat corporaliter, ac simul cum Spiritu sancto veniebat invisibiliter. » S. Thomas, *Ev. Jo.*, cap. **16**, lect. II, 3, *fin.*

singulières variantes qu'offrent, au v. 22, les versions syriaques curetonienne et sinaïtique [1]. Dans chacun de ces deux exemplaires, la parenthèse οὐχ ὁ Ἰσκαριώτης est omise, et on lit le nom de Thomas; mais, tandis que, dans le premier, le nom de Judas est maintenu, dans l'autre il disparaît [2]. Τί γέγονεν; que s'est-t-il passé, qu'y a-t-il? Cette nouvelle interruption, comme celles de Pierre, de Thomas et de Philippe, prouve l'inintelligence où sont encore plongés les apôtres relativement aux choses divines, et confirme l'idée qui sert de base aux promesses de Jésus, à savoir qu'il leur manque le sens du surnaturel. Le v. 23 est identique, pour le fond, au v. 21. Cependant, la manifestation est plus nettement définie dans ce second passage; elle a pour objet à la fois le Fils et le Père. Les deux personnes divines doivent se révéler ensemble à l'âme fidèle et demeurer en elle d'une manière permanente. Les verbes mis au plur. ἐλευσόμεθα... ποιήσομεν sont au sing. dans le Cod. cantabr. (ἐλεύσομαι... ποιήσομαι), ainsi que dans le Cod. vindob.; la version Syr. cur. est conforme à cette leçon. Mais le T. R., outre qu'il a pour lui les mss. les plus autorisés, est plus en rapport avec la suite des idées exprimées dans le contexte. La première moitié du v. 24 est la répétition, sous une forme négative, de la pensée émise au v. 15; l'autre partie contient une affirmation plusieurs fois énoncée auparavent. Le v. 25 (est très important; il est bien propre à mettre en lumière le fond de la doctrine développée dans tout ce chap. : *Je vous ai dit ces choses étant parmi vous.* Comparée à ce qui suit, cette phrase est particulièrement significative. Au v. 26, en effet, il s'agit de la même doctrine comme devant être l'objet d'un autre enseignement. Le docteur qui doit succéder à Jésus, c'est le Paraclet, le S.-E., que le Père enverra aux apôtres sur la demande du Christ, selon ce qui a été dit plus haut, v. 16. Son rôle consistera à répéter l'enseignement que Jésus a donné pendant sa vie mortelle : ὑπομνήσει ὑμᾶς, *il vous rappellera.* La prédication orale de Jésus (25) et la révélation intérieure du S.-E. constituent deux phases distinctes du même enseignement surnaturel. V. 27 : εἰρήνην ἀφίημι ὑμῖν, *je vous fais mes adieux.* C'est la salutation usitée chez les Juifs : שָׁלוֹם לָכֶם, *pax*, ou *salus vobis.*

1. *Supra*, p. 333, note.

2. Voici les leçons comparées : *a*) T. R. : *Judas, non pas l'Iscariote, lui dit.* — *b*) Syr. cur. : *Judas Thomas lui dit.* — *c*) Syr sin. : *Thomas lui dit.*

Ces mots ne sont pas, dans la bouche de Jésus, une vaine formule de politesse ; ils n'ont pas, dans la circonstance, leur signification usuelle et mondaine (27ᵇ). Il ne s'agit pas d'une salutation de pure convenance, telle que N.-S. devait la pratiquer journellement avec ses disciples. C'est le signal d'une séparation douloureuse. Suit une nouvelle exhortation à la confiance, dans laquelle Jésus réitère la promesse énoncée plus haut (18). Au lieu de se contrister, les apôtres doivent plutôt se réjouir de son départ, puisqu'il les quitte pour remonter à son Père. S'ils ont souci de sa gloire, ils doivent voir avec joie la fin de son pèlerinage terrestre. Ὁ πατήρ μου μείζων μου ἐστιν (28). On a singulièrement abusé de ces paroles. Il suffit pourtant de les interpréter conformément à la théologie du IVᵉ Évang. pour y voir une confirmation du dogme chrétien. Jésus se proclame à plusieurs reprises identique et, par conséquent, égal au Père. Il ne saurait déroger à ce point capital de son enseignement. S'il dit : *mon Père est plus grand que moi*, il ne faut pas chercher dans cette comparaison un sens métaphysique. Le Père, c'est la divinité transcendante et inaccessible et, dans ce sens, il est supérieur au Fils, qui est la divinité se manifestant aux hommes d'une manière sensible. L'avertissement contenu au v. 29 se rapporte au retour de Jésus mentionné au verset précédent. C'est la reproduction du passage 18-20 ; de part et d'autre, ce sont les mêmes idées, exposées dans le même ordre. *Le prince du monde* (30) est le même que celui du chap. **12**, 31. Il vient pour livrer au Christ, au nom du « monde » dont il est le chef, le combat singulier, la lutte définitive, dans laquelle il sera vaincu (**12**, 31 ; **16**, 33). Ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν, mot à mot : *il n'a rien en moi*, c'est-à-dire il n'a aucun pouvoir sur moi [1]. Mais la victoire du Christ sera toute mystique. Un instant, il paraîtra vaincu ; ses ennemis se réjouiront et ses disciples seront découragés. Jésus se soumet à cette humiliation passagère pour se conformer à la volonté de celui qui l'envoie. *Levez-vous*, *partons d'ici*. Cet ordre n'est pas exécuté immédiatement, au moins quant à sa seconde partie. Le départ a lieu seulement au v. 1 du ch. **18**. Les trois

1. Ce texte cité par les Pères de l'Église offre plusieurs fois la variante « trouver » pour « avoir ». Ainsi Macarius, *Hom.*, XI, 10 : καὶ ἐν ἐμοὶ εὑρήσει οὐδέν. Epiph., *Hær.* LXVI, 66 : καὶ ἐν ἐμοὶ οὐδὲν τῶν αὐτοῦ εὑρίσκει. Hilaire, *Enarratio in Psalm.* LVIII : non inveniet in me quicquam. Ephrem : et in me, ait, nihil suum invenit. (cité par Resch, *Parallelt. zu Joh.*, p. 160).

chapitres qui vont suivre se rattachent à la même circonstance locale. Le discours se poursuit, tandis que l'on est encore dans le cénacle.

3° 15—16.

1 « Je suis le vrai cep, et mon Père est l'agriculteur. 2 Tout sarment qui ne porte pas de fruit en moi, il le retranche, et tout sarment qui porte du fruit, il l'émonde, afin qu'il porte encore plus de fruit. 3 Déjà vous êtes purs, grâce à l'enseignement que je vous ai donné : 4 Restez en moi, et moi [je resterai] en vous. De même que le sarment ne peut pas porter de fruit par lui-même, s'il ne reste [uni] au cep, ainsi vous autres, si vous ne demeurez en moi. 5 Je suis le cep, vous êtes les rameaux. Celui qui demeure en moi tandis que je demeure en lui porte beaucoup de fruit, car, sans moi, vous ne pouvez rien faire. 6 Si quelqu'un ne demeure pas en moi, il est jeté dehors, comme le sarment, qui* se dessèche, puis on le ramasse, on le jette au feu et il est brûlé. 7 Si vous demeurez en moi et que mes paroles demeurent en vous, demandez* ce que vous voudrez et cela vous sera accordé. 8 Mon Père sera glorifié en ceci, que vous porterez beaucoup de fruit et que vous deviendrez mes disciples. 9 Comme le Père m'a aimé, ainsi je vous ai aimé moi-même ; demeurez dans mon amour. 10 Si vous gardez mes commandements, vous demeurerez dans mon amour, de même que j'ai gardé les commandements de mon Père et que je demeure dans son amour. 11 Je vous ai dit cela, afin que ma joie soit* en vous, et que votre joie soit parfaite. 12 Mon commandement, c'est que vous vous aimiez les uns les autres comme je vous ai aimés. 13 Personne ne peut pousser l'amour plus loin que de donner sa vie pour ses amis. 14 Vous êtes mes amis, si vous faites ce que je vous commande. 15 Je ne vous appelle plus serviteurs, car le serviteur ne sait pas ce que fait son maître ; mais je vous ai appelés mes amis, car, tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait savoir. 16 Vous ne m'avez pas choisi, mais c'est moi qui vous ai choisis, pour que vous alliez et que vous portiez du fruit, et que

6. Les témoins sont divisés entre αὐτό, αὐτούς et αὐτά ; cette dernière leçon est la plus autorisée.

7. T. R., avec 12 mjj., lit le fut. αἰτήσεσθε, au lieu de l'impér. αἰτήσασθε.

11. Avec A B D, H., nous lisons ᾖ, au lieu de μείνῃ.

votre fruit demeure, afin que, quoi que vous demandiez au Père en
mon nom, il vous le donne. [17]Ce que je vous commande, c'est de
vous aimer les uns les autres. [18]Si le monde vous hait, sachez
qu'il m'a haï avant vous*. [19]Si vous étiez du monde, le monde
aimerait ce qui est à lui; mais, parce que vous n'êtes pas du monde
et que je vous ai séparés du monde, pour cela le monde vous hait.
[20]Rappelez-vous la parole que je vous ai dite : le serviteur n'est
pas plus grand que son maître. S'ils m'ont persécuté, ils vous
persécuteront aussi; s'ils ont gardé ma parole, ils garderont aussi
la vôtre. [21]Mais ils vous feront tout cela à cause de mon nom,
parce qu'ils ne connaissent pas celui qui m'a envoyé. [22]Si je n'étais
pas venu et si je ne leur avais pas parlé, ils n'auraient point de
péché; mais à présent, ils n'ont pas d'excuse de leur péché.
[23]Celui qui me hait hait aussi mon Père. [24]Si je n'avais fait au
milieu d'eux des œuvres telles qu'aucun autre n'en a fait, ils
n'auraient point de péché; mais à présent, ils ont vu et ils nous
ont haï, moi et mon Père. [25]C'est afin que s'accomplisse la parole
qui est écrite dans leur Loi : *ils m'ont haï sans motif**. [26]Quand
viendra le Paraclet, que je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit
de vérité qui procède du Père, celui-là me rendra témoignage;
[27]et vous aussi, vous rendrez témoignage, puisque vous êtes avec
moi depuis le commencement. **16** [1]Je vous ai dit cela, afin que vous
ne soyez pas scandalisés. [2]Ils vous chasseront des synagogues,
et même un temps viendra, où celui qui vous mettra à mort
croira accomplir une œuvre agréable à Dieu. [3]Ils agiront ainsi,
parce qu'ils n'ont connu ni le Père, ni moi. [4]Je vous ai dit ces
choses afin que, lorsque le moment viendra, vous vous rappeliez
que je vous les* ai dites. Je ne vous les ai pas dites dès le com-
mencement, parce que j'étais avec vous. [5]Maintenant, je m'en vais
vers celui qui m'a envoyé et personne de vous ne me demande :
où vas-tu? [6]Mais, parce que je vous ai dit ces choses, la tristesse
a rempli vos cœurs. [7]Cependant, je vous dis la vérité : il vous
est utile que je m'en aille, car, si je ne m'en vais pas, le Paraclet

18. ℵ D, It., omettent ὑμῶν.
25. Ps. XXXV, 19; LXIX, 5.
4. L, It. suppriment ici le pron. αὐτῶν mais le mettent plus haut, après ὥρα; ABII, Syr. pesch. le mettent aux deux endroits, tandis que D l'omet complètement.

ne viendra pas à vous, tandis que, si je pars, je vous l'enverrai.
8 Et, lorsqu'il sera venu, il convaincra le monde de péché, de
justice et de jugement : 9 de péché, parce qu'ils ne croient pas en
moi; 10 de justice, parce que je m'en vais au Père et que vous ne
me verrez plus; 11 de jugement, parce que le prince de ce monde
est jugé. 12 J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous
ne pouvez pas les porter actuellement. 13 Quand celui-là sera venu,
l'Esprit de vérité, il vous conduira dans toute la vérité, car il ne
parlera pas de lui-même, mais il dira tout ce qu'il aura entendu*
et vous annoncera ce qui doit arriver. 14 Il me glorifiera, car il
prendra du mien et vous l'annoncera. 15 Tout ce qu'a le Père est
à moi, c'est pourquoi j'ai dit qu'il prendra du mien et vous l'an-
noncera. 16 Un peu de temps, et vous ne me voyez plus; et encore
un peu de temps, et vous me verrez.* » 17 Certains disciples
disaient donc entre eux : qu'est-ce qu'il nous dit : un peu de
temps et vous ne me voyez pas, et encore un peu de temps,
et vous me verrez, parce que je m'en vais au Père? 18 Ils
disaient : que signifie cette parole « un peu de temps »? Nous
ne savons pas de quoi il parle. 19 Jésus connut donc qu'ils
voulaient l'interroger et il leur dit : « Vous vous interro-
gez réciproquement au sujet de ce que j'ai dit : un peu de temps,
et vous ne me voyez plus, et encore un peu de temps, et vous
me verrez. 20 En vérité, en vérité je vous dis, vous pleurerez et vous
vous lamenterez, tandis que le monde se réjouira; vous serez
plongés dans la tristesse, mais votre tristesse se changera en joie.
21 La femme, lorsqu'elle enfante, a de la douleur, parce que son
heure est venue; mais, lorsqu'elle a engendré un enfant, elle ne
se souvient plus de son angoisse, à cause de la joie qu'elle éprouve
de ce qu'un homme est venu au monde. 22 Et vous aussi, main-
tenant vous avez du chagrin; mais je vous reverrai, et votre cœur
se réjouira, et personne ne vous ravira votre joie. 23 Et, en ce jour-
là, vous ne m'interrogerez sur rien. En vérité, en vérité je vous
dis, si vous demandez quelque chose* au Père, il vous le donnera
en mon nom*. 24 Jusqu'ici, vous n'avez rien demandé en mon nom;

13. B D E H Y, Or. : ἀκούσει; ℵ L : ἀκούει.
16. T. R. ajoute : ὅτι ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα.
23. T. R., avec 10 mjj., lit ὅτι ὅσα ἄν, au lieu de ἄ τι. — T. R., avec A D Γ Δ II, It., Syr. pesch., met les mots ἐν τῷ ὀνόματί μου après πατέρα.

demandez et vous recevrez, afin que votre joie soit parfaite. [25]Je vous ai dit ces choses en paraboles; mais voici le moment où je cesserai de vous parler en paraboles, pour vous annoncer ouvertement ce qui concerne le Père. [26]En ce jour-là, vous demanderez en mon nom, et je ne vous dis pas que je prierai le Père pour vous. [27]Car le Père lui-même vous aime, parce que vous m'avez aimé et vous avez cru que je venais du Père*. [28]Je suis sorti du Père et je suis venu dans le monde; de nouveau je quitte le monde et je m'en vais au Père. » [29]Ses disciples lui dirent : « Voici que maintenant tu parles ouvertement, sans employer aucune parabole. [30]Maintenant, nous savons que tu connais tout, et que tu n'as pas besoin que personne t'interroge; pour cela, nous croyons que tu es venu de Dieu. » [31]Jésus leur répondit : « Maintenant, vous croyez? [32]Voici venir le moment, et il est déjà venu, où vous vous disperserez chacun chez soi et me laisserez seul. Mais je ne suis pas seul, car le Père est avec moi. [33]Je vous ai dit ces choses, afin que vous ayez la paix en moi. Dans le monde, vous aurez des angoisses, mais ayez du courage, j'ai vaincu le monde. »

27. Un certain nombre de témoins ont θεοῦ, au lieu de πατρός.

Tout ce passage peut s'appeler, au sens strict du mot, le discours d'adieu[1]. Nous le divisons en cinq fragments : *a*) **15**, 1-11, allégorie de la vigne; — *b*) **15**, 12-17, précepte de la charité; — *c*) **15**, 18—**16**, 4, rapport des apôtres avec le « monde »; — *d*) **16**, 5-15, triomphe du S.-E. sur le « monde »; — *e*) **16**, 16-33, dernières instructions.

a) L'allégorie de la vigne (1-11), considérée au point de vue littéraire, présente une analogie frappante avec celle du Bon Pasteur (**10**, 1-18). Nous y trouvons l'idée principale deux fois énoncée en une brève formule : *je suis le vrai cep* (1), *je suis le cep* (5). Chacune de ces affirmations sert de texte à un développement spécial. Pour le fond, on peut dire que toute cette partie du discours roule sur la nécessité où sont les disciples de rester unis à leur Maître. L'allégorie se réduit à quatre métaphores : Jésus, cep de vigne; — le Père, agriculteur; — les disciples, rameaux; — la sanctification des âmes, fruit de l'union

1. M. Spitta a proposé de « restituer l'ordre primitif du livre, en plaçant ces deux chapitres après **13**, 31a (v. *supra*, p. 39 s.). Cette transposition, que rien ne semble autoriser, n'offre aucun avantage pour le commentaire.

permanente des rameaux à leur cep. Ces quatre figures se trouvent exprimées dès les deux premiers versets. L'image est empruntée à la vie agricole. L'agriculteur prodigue ses soins à la vigne à seule fin d'en obtenir des fruits ; il distingue les rameaux stériles et les rameaux féconds, retranche les uns, émonde les autres. Le Père céleste agit de même à l'égard de la vigne mystique, dont J.-C. est le cep et dont les chrétiens sont les rameaux (1-2)[1]. Les apôtres n'ont pas besoin d'être émondés, car ils sont purs, καθαροί (3). Nous avons là une répétition de l'idée émise plus haut (**13**, 10). Par conséquent « la parole » qui est dite cause de cette pureté ne désigne pas seulement la doctrine exposée dans l'intervalle des deux passages, mais plutôt l'ensemble de l'enseignement que les apôtres ont recueilli de la bouche du Maître depuis qu'ils vivent avec lui. Le Seigneur a dû émonder ceux qu'il destinait à être les ministres de sa doctrine, élaguer tout ce qui pouvait nuire à la fécondité de la sève nouvelle qu'il leur inoculait, en un mot et pour parler sans métaphores, éloigner de leur esprit les idées terrestres, les préjugés judaïques. Son travail toutefois ne s'est pas borné à un élagage ; il a eu un résultat positif : le contact prolongé des disciples avec le divin Maître a produit l'union. La famille chrétienne, réunie dans le cénacle, ne forme déjà plus qu'un tout organique ; ses membres sont participants d'une même vie ; ils sont comme les rameaux d'un même tronc, qui leur communique la vie et la fécondité (4). La récolte que le divin Agriculteur attend d'eux consiste dans les fruits de l'apostolat, comme on le voit par le v. 5, où commence un nouveau développement de l'allégorie. Les deux premiers membres de ce verset donnent, en résumé, le côté positif de la comparaison ; le dernier membre, joint au v. 6, en fournit l'application négative : les sarments qui, faute de demeurer unis à leur souche, ne portent aucun fruit, sont impitoyablement retranchés (6ᵃ), littér. sont jetés dehors, ἐβλήθη ἔξω. Cette

1. Les anciens écrivains ecclésiastiques se basent sur cette allégorie, lorsqu'ils représentent le Christ comme la véritable vigne qui est sortie de la tige de David. *Didachè* : εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἀμπέλου Δαβὶδ τοῦ παιδός σου (**9**, 2). La même idée se retrouve à peu près dans les mêmes termes chez Clém. d'Alex., *Quis dives salvetur*, **29**, et chez Origène, *Hom.*, VI, 2, in Jud. S. Justin semble faire allusion au texte évangélique, lorsqu'il écrit : ἡ γὰρ φυτευθεῖσα ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἄμπελος καὶ σωτῆρος Χριστοῦ ὁ λαός αὐτοῦ ἐστί. *Dialog. c. Tryph.*, 110.

expression a ici le même sens que dans deux autres endroits du IVe Évang., où elle sert à exprimer une idée de séparation (6, 37) ou de déchéance (12, 31). Les aoristes ἐβλήθη ... ἐξηράνθη sont employés dans le sens du futur conditionnel, en corrélation avec la suite de la phrase, où l'auteur emploie le prés. de durée, que la Vulg. rend par le futur. Il s'agit là d'un fait habituel qui se pratique journellement dans les pays de vignobles. La construction de ce verset est évidemment elliptique; il faut sous-entendre les mots qui, dans l'esprit du rédacteur, unissent les deux termes de la comparaison : *si quelqu'un ne demeure pas en moi, [il est semblable au sarment] que l'on coupe...* Jusqu'ici il n'a été question que de la nécessité de l'union organique qui doit relier les disciples au Christ, comme autant de sarments à un cep commun. Au v. 7, le Sauveur insinue d'abord le moyen à prendre pour persévérer dans cette union : c'est de conserver précieusement le trésor de sa doctrine. Il reprend cette idée au v. 10. Puis, il en vient aux résultats : les disciples n'auront qu'à demander et il sera fait selon leur désir, promesse développée au chapitre précédent (**14**, 12-14). Les apôtres trouveront dans l'accomplissement de cette promesse à la fois l'instrument et le couronnement de leur ministère. Il s'agit des miracles qu'ils doivent opérer dans le monde à la plus grande gloire du Père céleste; ἐδοξάσθη, *a été glorifié* (8), aoriste indéfini, qui équivaut au futur antérieur et pourrait se traduire : *aura* été glorifié (comp. 6). Les mots ἐν τούτῳ se rapportent aux deux derniers membres du même verset, auxquels ils sont rattachés par la particule conjonctive ἵνα, qui est mise pour ἐάν, *si*. Le lien qui unit les disciples au Christ et, par lui, au Père, est un lien d'amour (9). Aux disciples il appartient de le maintenir, en continuant à se rendre dignes de l'amour de Jésus, en continuant à observer ses commandements (10). Ici encore, le Sauveur compare la relation qui doit exister entre lui et ses disciples à celle qui règne entre son Père et lui. Le v. 11 est la suite de la comparaison. Le Christ appelle « sa joie » le sentiment qu'il éprouve à se sentir uni au Père. Or, les disciples partagent ce sentiment tant qu'ils restent unis à leur Maître. Le sens de l'exhortation revient donc à ceci : je vous engage à persévérer dans mon amour par l'observation de mes commandements, afin que vous demeuriez dans une joie parfaite. Le Sauveur ne veut pas autre chose que le bonheur des siens (comp. **13**, **17**). La première épître johannique reprend cette idée du consortium

divin, grâce auquel les fidèles font une sorte de société mystique avec le Père et le Fils (I Jo. 1, 3-4). Les termes y sont à peu près identiques à ceux que nous trouvons ici (notamment I Jo. 1, 4 = Ev. 15, 11).

b) Précepte de la charité fraternelle (12-17). La prescription formulée au v. 12 revient à la fin du morceau, v. 17. Les quatre versets intermédiaires contiennent le développement d'une idée qui sert de base au précepte. Jésus a déjà plusieurs fois affirmé que, pour être digne de son amour, il faut observer ses commandements. Or, le premier de tous les commandements est celui de la dilection mutuelle. (13, 34-35 ; comp. I Jo. 3, 16). Les disciples devront s'aimer l'un l'autre d'un amour semblable à celui que le Maître a pour chacun d'eux. On sait jusqu'où est allé l'amour de Jésus pour les hommes. Le plus grand signe d'attachement qu'on puisse donner à un ami, c'est à coup sûr de lui faire le sacrifice de sa vie. Cet acte de renoncement peut avoir sans doute une portée plus haute, en tant qu'on le pratique pour ses ennemis (Rom. 5, 6-10). Il est considéré ici à un point de vue spécial, comme témoignage de l'affection particulière que Jésus porte à ses disciples. Les apôtres sont les auxiliaires du Christ dans l'œuvre du salut. Ce que Jésus attend d'eux, ce n'est pas la collaboration aveugle et passive de l'esclave, mais une coopération intelligente et libre, semblable à celle qui se pratique entre amis (15). C'est pourquoi il leur a fait connaître l'œuvre à laquelle il les a appelés, en leur confiant tout ce qui a trait à sa divine mission. Il ne s'agit donc pas ici d'une doctrine secrète, que le Seigneur aurait tenue en réserve pour le petit cercle de ses intimes. Non ; son enseignement a été le même devant les disciples et devant les Juifs, en particulier et en public. Mais s'il n'a pas fait acception de personnes dans la révélation des vérités surnaturelles, il a réservé pour les seuls apôtres, pour ses amis et ses coopérateurs, le plan de son œuvre rédemptrice. Tous ceux qui ont entendu ses discours savent quelles sont les vérités qu'il faut croire pour être sauvé ; seuls, les apôtres connaissent les moyens à prendre pour communiquer la vie, pour étendre le Royaume de Dieu ; seuls, ils sont initiés au plan de la Rédemption et à l'organisation de l'Église, dont ils doivent poser les assises fondamentales. Malgré cela, il y a entre Jésus et les apôtres la distance hiérarchique qui règne entre le maître et les ouvriers. Le Sauveur revendique pour lui toute l'initia-

tive : *je vous ai institués* (16) ; mais il assure aux ouvriers apostoliques une réelle fécondité : *pour que vous alliez et que vous portiez du fruit.* Comme on le voit par ces derniers mots, c'est de l'élection à l'apostolat que Jésus veut parler, et non de la vocation à la foi et de la prédestination. Tout cela se rattache, tant pour les idées que pour l'expression, à l'allégorie qui précède : dans la vigne, trois choses sont à considérer : le cep, les rameaux et les fruits. C'est le sarment qui produit le raisin, mais à la condition de rester uni au cep, d'où il tire la sève. Il en est de même de l'ouvrier évangélique : à lui il appartient de produire les fruits de salut. Mais, pour répondre à sa vocation, il doit rester uni à J.-C. comme le rameau à sa tige ; que cette union vienne à se rompre et il est aussitôt frappé de stérilité.

c) Hostilité du monde (**15**, 18—**16**, 4). Jésus annonce aux apôtres les obstacles qu'ils rencontreront dans l'exercice de leur ministère ; il leur prédit qu'ils seront en butte à la haine et à la persécution. Il les rassure en même temps, en mêlant à cette perspective la promesse de l'Esprit (**15**, 26-27). Pour les disciples comme pour le Maître, l'ennemi c'est le monde. La haine dont les disciples seront l'objet de la part du monde est basée sur trois motifs : α) En s'attachant à Jésus ; les fidèles se sont séparés du monde ; or nous savons que c'est dans cette séparation que consiste le jugement (**3**, 19-20). Comment le monde pourrait-il ne pas haïr ceux qui, en se séparant de lui, prononcent sa condamnation (19) ? — β) Les disciples ne sauraient avoir un sort meilleur que celui de leur Maître ; ils doivent, au contraire, marcher sur ses traces et reproduire les traits caractéristiques de son apostolat. C'est pourquoi les épreuves et les persécutions ne leur seront pas épargnées (20). — γ) Enfin, loin de protéger de son autorité les continuateurs de son œuvre, Jésus sera cause de l'hostilité qui s'élèvera contre eux. Les hommes, dans leur aveuglement volontaire, méconnaissant la divinité du Christ, s'acharneront contre les prédicateurs de sa doctrine[1]. L'idée d'ignorance amène les idées relatives à la responsabilité (21-24).

1. La haine du monde à l'égard des chrétiens a trouvé son expression dans les écrits des temps apostoliques. Ignace, *Rom.*, **3**, 3 : « ἀλλὰ μεγέθους ἐστὶν ὁ Χριστιανισμός, ὅταν μισῆται ὑπὸ κόσμου. *Ep. à Diogn.*, **6**, 5 : μισεῖ καὶ Χριστιανοὺς ὁ κόσμος. Il est évident qu'il n'y a pas seulement entre ces textes et le passage évangélique Jo. **15**, 18-21 une coïncidence fortuite ; il est facile d'y découvrir un rapport de dépendance.

La conduite du monde est inexcusable, parce qu'elle est basée sur un aveuglement volontaire. La lumière de la révélation chrétienne a lui pour tous. Jésus a prodigué ses enseignements et multiplié ses miracles. Ceux qui le repoussent sont sans excuse. Cependant, le Sauveur ne porte pas contre eux de sentence. C'est au Père qu'il appartient de juger, et ils trouveront en lui un juge inflexible, car ils l'ont repoussé en repoussant son Envoyé. Le v. 25 se rattache à l'idée générale de persécution. On doit donc suppléer par la pensée : il en est ainsi pour que ... Nous retrouvons ici un de ces termes auxquels on reconnaît aisément la tournure d'esprit propre à l'évangéliste : *dans leur loi*. Nous remarquerons d'abord que le mot *Loi* (ὁ νόμος), qui d'ordinaire sert à désigner le Pentateuque, se trouve appliqué à une citation tirée des Psaumes[1]. En second lieu, le pronom possessif αὐτῶν ne peut s'entendre que des Juifs. Ici se révèle dans toute sa netteté l'identité de concept qui se cache, dans tout le IV[e] Évang., sous la double dénomination de « monde » et de « Juifs ». Il est évident que, dans tout le passage où Jésus annonce aux apôtres les attaques qu'ils auront à subir, il s'agit d'un même ennemi. Or, le sujet du discours est d'abord le « monde » (18-19) ; puis il est sous-entendu et le verbe mis au pluriel (20-21) ; enfin il est mis en rapport avec le mot technique « la Loi » et désigne clairement les Juifs (25). Il ne suffit pas de dire que le Sauveur, en restreignant son point de vue au monde israélite, ne considère que l'état actuel de la prédication évangélique. La même conception se manifeste lorsqu'il s'agit de l'avenir, à propos des persécutions qui attendent les apôtres (**16**, 2). Il faut admettre que l'évangéliste a déjà assisté à l'accomplissement de ces prédictions, qu'il a vu les Juifs faire échec au christianisme et susciter des entraves à son extension. Probablement aussi il a été témoin des dissensions intestines que provoquèrent dans l'Église primitive les préjugés judéo-chrétiens. Pour lui, Israël est non seulement l'étranger, mais l'ennemi. Les mots ἐμίσησάν με δωρεάν paraissent être une réminiscence du Ps. XXXV, 19. A première vue, on pourrait croire que le contenu des versets 26-27 ne cadre pas avec l'ensemble du discours ; la prédiction relative au S.-E. semble, en effet, rompre l'enchaînement des idées. Mais, en y regardant de près, on reconnaît que la digression n'est qu'apparente.

1. V. *supra*, p. 157, n. 1, 233, n. 2, 356, n. 1.

La promesse porte principalement sur le témoignage de l'Esprit. Cette idée sera reprise et développée un peu plus loin (**16**, 7-11). Après que Jésus aura quitté la terre, le Paraclet viendra se manifester à son tour et témoigner en sa faveur. Son témoignage consistera dans les dons surnaturels qu'il répandra parmi les chrétiens. Les apôtres, eux aussi, seront ses témoins en face du monde, eux qui auront été les compagnons assidus de son ministère (comp. Lc. **1**, 2 ; Act. Ap. **1**, 21). Historiquement, ces deux témoignages se confondront en un seul : les apôtres puiseront dans leur souvenir l'objet de leur enseignement en même temps qu'ils recevront du S.-E. les grâces nécessaires pour prêcher au milieu de difficultés sans nombre la religion du Christ. (Act. Ap. **5**, 32). Le mot μαρτυρεῖν a une portée juridique ; il insinue que, devant les témoins que Dieu suscitera, le monde sera confondu et condamné. Chap. **16**, 1, le pronom indéterminé ταῦτα comprend tout ce qui vient d'être dit depuis **13**, 31, les consolations et les avertissements. La signification du verbe σκανδαλίζειν ne répond pas à celle du terme « scandaliser ». Le mot grec s'applique à tout objet, mauvais ou bon, qui est l'occasion d'une chute morale. En avertissant les apôtres des persécutions qui les attendent, Jésus veut les prémunir contre la tentation de doute et de découragement. Le premier acte d'hostilité consistera dans l'excommunication : les disciples seront chassés de la Synagogue (2ª). Mais le monde ne s'en tiendra pas là et les apôtres doivent se préparer au sacrifice de leur vie ; un temps viendra où, en les mettant à mort, on croira faire une œuvre méritoire devant Dieu [1]. Au v. 4, le traducteur latin a lu : ἡ ὥρα αὐτῶν μνημονεύητε, tandis que nous lisons : ἡ ὥρα μνημονεύητε αὐτῶν. Peut-être le texte primitif avait-il le pronom deux fois répété : ἡ ὥρα αὐτῶν μνημονεύητε αὐτῶν. *Je ne vous ai pas dit cela dès le début.* Nous voyons pourtant, dans Mt. **10**, 17-22, que Jésus annonce aux apôtres, peu de temps après leur élec-

1. Cette seconde partie du v. 2 se trouve reproduite à peu près littéralement dans l'épitre adressée par l'Église de Lyon aux chrétiens d'Asie, épitre dont Eusèbe nous a conservé un fragment : ἐπληροῦτο δὲ τὸ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἡμῶν εἰρημένον, ὅτι ἐλεύσεται καιρὸς, ἐν ᾧ πᾶς ὁ ἀποκτείνας ὑμᾶς δόξει λατρείαν προσφέρειν τῷ θεῷ. *H. E.*, V, **1**, 15. Cette lettre date de l'année 177-178. Le v. 3 prête à une remarque analogue : ὅτι οὐκ ἔγνωσαν τὸν πατέρα οὐδὲ ἐμέ. Nous retrouvons cette idée dans s. Justin : ὅτι οὐκ ἔγνωσαν Ἰουδαῖοι τί πατὴρ καὶ τί υἱός. Apol. I, 63.

tion, les persécutions auxquelles ils seront en butte. Inutile de recourir à des distinctions subtiles. Il suffit de se rappeler que les discours rapportés dans le premier Évang. ont une unité artificielle et logique ; ils se composent de parties traitant d'un même sujet, mais qui se rattachent à différentes circonstances de la vie de Jésus. Jusqu'ici je ne vous ai pas parlé de cela, parce que j'étais avec vous ; en s'exprimant de la sorte, Jésus anticipe sur la réalité : il se considère comme séparé des siens, tant son départ est imminent !

d) Promesse du Saint-Esprit (**16**, 5-15). Bien que, dans le courant de cette longue allocution, la mention du Paraclet revienne à plusieurs reprises, c'est ici que Jésus traite ce point, pour ainsi dire, ex professo. Et d'abord, il est nécessaire que l'Esprit vienne ici-bas. Mais, pour qu'il vienne, il faut que le Christ s'en aille. Ces deux envoyés divins doivent exercer leur ministère successivement. Le rôle du Paraclet consiste à venir parfaire l'œuvre commencée par Jésus. Les apôtres doivent puiser dans ces considérations un puissant motif d'encouragement (5-7). L'action du S.-E. s'exercera sur le monde et sur les chrétiens ; elle aura pour objet de confirmer l'œuvre du Christ, d'accentuer la séparation entre les impies et les justes. A son arrivée, les méchants apparaîtront tels qu'ils sont (8). Le mot « convaincre » (ἐλέγχειν) signifie, dans le cas présent, établir d'une manière irréfragable, manifester avec évidence. Cette manifestation portera sur trois points qui sont indiqués par les mots *péché*, *justice* et *jugement*. Le monde sera convaincu α) de péché (9), pour avoir volontairement rejeté le Messie (comp. **9**, 41 ; **15**, 22) ; β) de justice (10), car, en présence du S.-E., il ne pourra plus méconnaître la divinité de Jésus ; γ) de jugement (11), car il aura alors nettement conscience de la défaite qu'il a éprouvée dans la personne de son chef. Le mot κρίσις est pris dans le sens de condamnation. Ces trois points : le péché du monde, la justice et la condamnation de Satan, ne sont rattachés entre eux par aucun lien logique ; ils font l'objet de trois assertions distinctes, au fond desquelles se trouve cependant une idée commune : la confusion éclatante du monde par l'avènement de l'Esprit[1]. L'action du Paraclet sera invisible pour le monde lui-même, selon ce qui a été dit **14**, 17. Les effets qui viennent d'être énumérés ne seront perçus que

1. S. Ignace a une réminiscence du texte évangélique Jo. **16**, 11, quand il écrit : καταλύεται ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου. *Trall.*, **4**, 2.

par les fidèles. Il faut croire cependant que les méchants en auront une connaissance indirecte, en tant qu'ils assisteront aux merveilles qui accompagneront les progrès de l'Évangile ; ce spectacle les confondra, en s'offrant à leurs yeux comme un mystère impénétrable, qui n'aura sur eux d'autre effet que d'éveiller la conscience de l'erreur dans laquelle ils se sont volontairement enfermés. L'opération de l'Esprit ne se fera sentir d'une manière directe et positive qu'aux disciples (13-15). Elle est caractérisée à la fois par ses effets et par son principe. Elle aura pour principal résultat une illumination intérieure, grâce à laquelle la vérité révélée se manifestera tous les jours davantage à l'esprit des fidèles : c'est l'évolution de la foi, le progrès indéfini du dogme dans l'intelligence des chrétiens. Mais le rôle du Paraclet n'est pas d'apporter au monde une foi nouvelle, ni de compléter objectivement la révélation du Christ : il consiste à expliquer plutôt qu'à enseigner. Le Sauveur revendique la doctrine du salut comme son bien propre ; il est le Révélateur par excellence. L'Esprit recevra de lui ce qu'il doit annoncer.

e) Dernières instructions. La fin du chap. (**16**, 16-33) représente la péroraison de l'entretien. Le Sauveur y formule en termes précis et clairs les principaux points de la doctrine qu'il vient de développer, et adresse à ses apôtres un dernier adieu. Le fragment 16-19 roule tout entier sur la succession chronologique indiquée par le terme μικρόν et sur deux événements qui s'y trouvent rattachés, la disparition de Jésus et sa réapparition. Le premier de ces faits ne souffre pas d'équivoque : *sous peu vous ne me verrez plus* (16) ; c'est l'annonce du départ. Le Sauveur est sur le point de quitter le monde et de se séparer des siens. Quant au second, la manifestation ultérieure de Jésus aux fidèles, quiconque a saisi l'idée qui est à la base de tout ce discours (**14—16**) n'aura aucune difficulté à le définir. Il ne saurait être question ici ni de la Pentecôte, ni du jugement dernier. La résurrection n'est pas non plus l'objet de la promesse ; mais on peut dire qu'elle est sous-entendue. Un peu plus loin, le Sauveur y fera allusion (22). Il s'agit de la manifestation intérieure, dont seront favorisés les fidèles, après qu'ils auront surmonté l'épreuve de la crise finale. La mort tragique du Maître provoquera dans l'âme des croyants l'hésitation et le trouble ; pour un instant, la conscience chrétienne sera voilée ; Jésus semblera avoir totalement abandonné ses disciples, qui seront frappés de stupeur. La

foi même des apôtres subira une éclipse momentanée. Mais bientôt les chrétiens sortiront de leur abattement, reprendront possession d'eux-mêmes; alors leur foi revivra plus ardente, le nuage de tristesse que les scènes de la Passion avaient produit dans leur âme se dissipera, la figure du divin Maître renaîtra dans leur esprit, Jésus leur manifestera intérieurement sa présence pour les consoler et les raffermir. Telle est la signification de la formule généralement incomprise : *encore un peu de temps et vous me verrez*. Elle est la seule qui s'adapte à l'ensemble du discours et qui soit en rapport avec les endroits parallèles, notamment avec **14**, 19. On peut même dire qu'elle est seule conforme avec les versets qui suivent et dans lesquels Jésus développe sa pensée. Il importe de noter, avant d'aller plus loin, que les mots qui terminent le v. 17, ὅτι ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα, ont trait seulement au premier μικρόν, c'est-à-dire au départ du Sauveur, et n'ont aucun rapport avec le fait de la réapparition. Le v. 20 doit être considéré comme le commentaire authentique du v. 16. La différence des temps marquée par la répétition de μικρόν est caractérisée par le changement qui doit se produire dans l'état d'âme des disciples. Devant le triomphe apparent du « monde », les fidèles seront d'abord plongés dans la tristesse : mais bientôt, à l'abattement succédera une joie inaltérable. Le Sauveur explique sa pensée au moyen d'une comparaison; aux douleurs de l'enfantement succèdent les joies de la maternité (21). La comparaison porte uniquement sur la transition qui s'opère chez la femme en travail. L'idée de fécondité spirituelle est étrangère à ce texte[1]. En faisant ses adieux aux disciples, le Sauveur leur dit *au revoir*. Plus haut, il leur a dit : *vous me reverrez*. Plusieurs interprètes pensent qu'il s'agit d'un même fait, que Jésus envisage tantôt au point de vue de ses auditeurs, tantôt à son propre point de vue. Nous croyons qu'il y a là deux événements, qui doivent s'accomplir dans le même temps, indépendamment l'un de l'autre, mais de manière à converger vers un même résultat, la joie des fidèles. C'est, d'une part, un phénomène mystique, la réapparition de Jésus dans l'âme des chrétiens, d'autre part, un fait objectif et physique, la manifestation du Christ ressuscité. Il faut donc voir au v. 22 une allusion à la résurrection. Mais

1. La même comparaison se trouve dans le IVe livre d'Esdr. **16**, 39. Tatien l'a reproduite dans son Diatessaron.

c'est un aperçu historique qui se glisse incidemment dans le discours. Au verset suivant, Jésus revient à l'objet principal de son entretien. L'expression *en ce jour-là* marque la période de joies spirituelles qui doit s'ouvrir pour les disciples, après un intervalle d'abattement et de tristesse. Le moment de l'épreuve sera si court, que Jésus le néglige désormais et transporte directement ses auditeurs au temps de la consolation. Le temps vient en effet, où les désirs des disciples seront pleinement réalisés, ἔρχεται ὥρα (25). Alors, le ministère de Jésus sera consommé ; son rôle historique de Révélateur sera terminé, on ne l'interrogera plus (23). Le verbe ἐρωτᾶν signifie demander soit pour savoir, soit pour obtenir; ici comme au v. 30, il répond à la première de ces deux significations, et doit se rendre par *interroger*. Le Sauveur envisage le temps où, vivant dans l'âme du chrétien, il s'identifiera en quelque sorte avec elle. Tandis qu'il s'est présenté jusqu'à présent comme un moyen extérieur pour aller au Père, désormais il sera un principe subjectif, qui éclairera intérieurement le fidèle, inspirera et dirigera ses démarches. On ne s'adressera plus au Père par son intermédiaire, mais en son nom; il prendra lui-même l'initiative et la responsabilité de la demande (26). Tout ce passage (22-27) n'est que le développement de la promesse exprimée plus haut, 14, 20. La repartie des disciples contient la répétition des paroles du Maître : $29^b = 25^b$; $30^a = 23^a$; $30^b = 27^c$. Mais cette répétition prouve la bonne volonté des apôtres, plutôt que leur intelligence de la situation. Elle part d'un point de vue actuel, tandis que le langage de Jésus plonge dans l'avenir. Cependant, elle est une profession de foi qui marque le terme de l'entretien. Le moment de la séparation est venu. En adressant aux siens un suprême adieu, Jésus leur laisse entrevoir un triomphe à remporter sur le monde. Les disciples marcheront sur les traces du Maître; les persécutions seront pour eux le prélude de la victoire. Cette même pensée se retrouve plus complète dans l'épître I Jo. 5, 4-5 : c'est par la foi à la divinité de J.-C., dit l'auteur, que nous avons vaincu le monde.

Ce long entretien renferme les vérités essentielles de la Nouvelle Loi. Toutefois, comme il est rédigé sans souci de l'ordre logique, l'analyse est impuissante à en faire ressortir la portée doctrinale. En le parcourant, nous nous sommes astreint au sens littéral. Il con-

vient maintenant d'en faire la synthèse, de grouper méthodiquement les données éparses, qui convergent vers un même point du dogme chrétien. Trois idées principales se détachent du fond du discours : *a*) rapport qui unit entre elles les personnes divines; *b*) union mystique de Dieu avec l'âme du fidèle; c) relations de J.-C. avec la société des chrétiens.

1° Nulle part ailleurs, dans le IVe Évang., on ne rencontre une expression aussi claire du dogme trinitaire. Nous trouvons ici, avec l'énumération distincte des trois personnes, la mention, pour chacune d'elles, des attributs propres à la divinité. Que l'on considère, dans le texte évangélique, le Père en rapport soit avec Jésus, soit avec le Paraclet, on trouve, dans un cas comme dans l'autre, les deux notions fondamentales d'identité et de distinction. — *a*) *Jésus et le Père*. La divinité de Jésus étant mise hors de question, il est clair que le Sauveur se proclame simplement l'égal du Père, quoique distinct de lui. α) Connaître et voir Jésus, c'est connaître et voir le Père (**14**, 7, 9); Jésus est dans le Père et le Père en Jésus (**14**, 10, 11, 20); le Père parle et agit en Jésus (**14**, 10); celui qui hait Jésus, hait le Père (**15**, 23); tout ce qui appartient au Père appartient aussi à Jésus (**16**, 15). On ne saurait rendre en termes plus expressifs la notion d'égalité absolue. β) La distinction est affirmée avec non moins de clarté et d'insistance : il y a, entre Jésus et le Père, le rapport qui existe entre le moyen et le terme (**14**, 6), entre la vigne et l'agriculteur (**15**, 1), entre l'envoyé et celui qui l'envoie (**14**, 24), entre celui qui obéit et celui qui ordonne (**14**, 31) ; Jésus quitte le monde, et le Père est le terme de son voyage (**14**, 12, 28; **16**, 10, 17, 28); il possède les titres des bienfaits dont le Père est le dispensateur (**14**, 13; **15**, 16; **16**, 23); il est le médiateur qui apporte aux hommes l'enseignement du Père (**15**, 15) et présente au Père les demandes des hommes (**14**, 16). — *b*) *La divinité du S.-E.* ressort des différents passages où il est fait mention du Paraclet (**14**, 16-17; 26; **15**, 26; **16**, 7-15. Ce point est universellement admis. Mais certains critiques nient que le S.-E. soit présenté comme un être divin doué d'une subsistance propre, comme une personne distincte du Fils et du Père. Ce second point demande à être démontré. Il s'agit d'une distinction double : α) Le Paraclet est une personne distincte de Jésus. En effet, le Sauveur parle de lui comme d'un *autre Paraclet* qu'il enverra à ses disciples pour lui succéder auprès d'eux (**14**, 16) et continuer son œuvre (**14**, 26); il le caractérise comme une sorte de médiateur chargé de transmettre aux hommes son propre enseignement (**16**, 14). β) Le Paraclet est une personne distincte du Père, puisqu'il est envoyé par lui (**14**, 16,26) et qu'il procède de lui (**15**, 26). Il convient de signaler deux phrases particulièrement significatives au point de vue qui nous occupe; elles se

trouvent au chap. **14**, v. 16 et 26. Le Père, Jésus et le Paraclet y sont mis dans des rapports qui rendent leur identification impossible. — Par les constatations que nous venons de faire il demeure établi que le IV[e] Évang. parle de trois personnes, que l'on considère à la fois comme distinctes et identiques entre elles; de sorte que l'on y distingue les principaux linéaments du dogme chrétien de la sainte Trinité. On peut aller plus loin, et chercher dans le texte évangélique des données complémentaires capables de nous faire concevoir les relations qui existent entre les trois personnes divines. D'abord, Jésus est issu de Dieu (**16**, 27-28). Nous savons, par le début de notre Évang., qu'il procède de Dieu par voie de génération (**1**, 14, 18). Il est dit que le S.-E. tire également son origine du Père (**15**, 26). Mais il est dit aussi que le S.-E. enseigne aux hommes ce qu'il reçoit du Christ : *il recevra du mien*, dit le Sauveur, *parce que*, ajoute-t-il, *tout ce qu'a le Père est à moi* (**16**, 14-15). Il est évident que l'intention de ces paroles est de sauvegarder l'égalité entre le Père et le Fils, en revendiquant pour chacune de ces deux personnes une certaine priorité par rapport au S.-E. La théologie scolastique n'a fait que compléter les données de l'Évangile.

2° Au point de vue mystique, le discours du Sauveur renferme des enseignements également précieux. On peut, en réunissant plusieurs textes, en tirer une description précise des rapports qui unissent le juste à Dieu : Jésus promet aux chrétiens son assistance personnelle (**14**, 18) ; l'âme du fidèle deviendra l'habitation de l'E.-S. (**14**, 17) ; le Père, lui aussi, y fixera sa demeure (**14**, 23), de sorte qu'elle sera divinisée. Conforme à sa nouvelle nature, la vie du chrétien sera divine, ayant son principe en Jésus (**15**, 4, 5, 7). Pour que cette union organique, cette dépendance vitale persiste, une seule condition est requise, aimer Jésus et observer ses commandements (**15**, 9-10). Tels sont les rapports individuels des chrétiens avec Dieu. En les énonçant, le Sauveur considère dans ses auditeurs simplement la qualité de disciples[1]. Mais les fidèles sont destinés à former une société spirituelle. Ce point de vue domine l'allégorie de la vigne.

3° La vie surnaturelle, dans cette comparaison, est envisagée sous le rapport de l'activité apostolique. Il ne s'agit pas seulement de fruits de salut à produire pour son propre compte, mais de la vie à communiquer par la prédication de l'Évang. Jésus a déjà employé une image analogue dans des circonstances qui ne peuvent pas donner lieu à une équivoque (**4**, 35-38). Ici même (**15**, 16), continuant à tenir un langage métaphorique, il parle de fruits qui sont nécessairement ceux de l'apostolat. C'est qu'il a en vue, outre la sanctification individuelle de ses dis-

1. Cf. 1 Jo. **2**, 6, 24, 27; **3**, 24; **4**, 15-16.

ciples, l'extension de sa doctrine, l'établissement du Royaume de Dieu, l'organisation de l'Église. Par la comparaison dont il se sert pour exprimer sa pensée il est manifeste qu'il conçoit cette organisation dans un sens hiérarchique. La gradation en est la note caractéristique : le cep, les rameaux et les fruits ; Jésus, les apôtres et les fidèles. Les deux premiers degrés se trouvent déjà dans l'allégorie du bon Pasteur; mais tandis qu'il n'est pas fait de distinction entre les brebis qui composent le troupeau mystique de Jésus, dans la vigne qui symbolise la société chrétienne, au contraire, le Seigneur n'assigne pas à tous les membres la même place, il ne communique pas la vie immédiatement à tous les hommes. La constitution organique de la plante exige que la sève produise les fruits par l'intermédiaire des rameaux.

---

§ XXIV. *La prière sacerdotale.*

17.

1 Jésus parla ainsi et, ayant levé ses yeux vers le ciel, il dit :
« Père, l'heure est venue; glorifie ton Fils, afin que le Fils* te
glorifie, 2 selon que tu lui as donné puissance sur toute chair, afin
qu'à tous ceux que tu lui as donnés il donne la vie éternelle.
3 Or, la vie éternelle consiste à te connaître toi, seul vrai Dieu, et
celui que tu as envoyé, Jésus-Christ. 4 Moi, je t'ai glorifié sur la
terre, ayant accompli l'œuvre que tu m'as donné à faire. 5 Et
maintenant, Père, glorifie-moi auprès de toi de la gloire que
j'avais auprès de toi avant que le monde fût. 6 J'ai manifesté ton
nom aux hommes que tu m'as donnés [en les tirant] du monde,
ils étaient à toi, et tu me les a donnés, et ils ont gardé ta parole.
7 Maintenant, ils ont reconnu que tout ce que tu m'as donné vient
de toi. 8 Car les paroles que tu m'as données, je les leur ai trans-
mises, et ils les ont reçues, et ils ont vraiment reconnu qu'elles
venaient de toi, et ils ont cru que tu m'as envoyé. 9 Je prie pour
eux ; je ne prie pas pour le monde, mais pour ceux que tu m'as don-
nés, parce qu'ils t'appartiennent, — 10 tout ce qui est à moi étant à
toi et ce qui est à toi étant à moi, — et que j'ai été glorifié en eux.
11 Et je ne suis plus dans le monde et, tandis qu'eux sont dans le
monde, moi je vais à toi. Père saint, garde-les en ton nom, que*
tu m'as donné, afin qu'ils soient un comme nous. 12 Quand j'étais
avec eux, je les gardais en ton nom; ceux que* tu m'as donnés,
je les ai gardés, et aucun d'eux n'a péri, si ce n'est le fils de la
perdition, afin que l'Écriture fût accomplie. 13 Maintenant je vais
à toi, et je dis cela dans le monde, afin qu'ils aient en eux-mêmes
ma joie parfaite. 14 Je leur ai donné ta parole, et le monde les a
haïs, parce qu'ils ne sont pas du monde, comme moi je ne suis
pas du monde*. 15 Je ne prie pas pour que tu les retires du monde,

1. D'assez nombreux témoins ajoutent σου après υἱός.
11. Quelques mnn., It., Vulg. et Cop., lisent οὕς.
12. Ici, B C et L lisent ᾧ.
14. D, b c e r, Syr. sin. omettent cette dernière proposition.

mais pour que tu les préserves du Mauvais. [16]Ils ne sont pas du
monde, comme moi je ne suis pas du monde. [17]Consacre-les dans
la vérité; ta parole est vérité. [18]De même que tu m'as envoyé au
monde, de même je les envoie au monde. [19]Je me consacre moi-
même pour eux, afin qu'ils soient consacrés en vérité. [20]Je ne prie
pas seulement pour eux, mais aussi pour ceux qui croient* en moi
par leur parole, [21]afin que tous soient un, et que, comme toi,
Père, tu es en moi, et moi en toi, ainsi ils soient en nous*, afin
que le monde croie que tu m'as envoyé. [22]Quant à moi, la gloire
que tu m'as donnée, je la leur ai transmise, afin qu'ils soient un,
comme nous sommes* un, [23]que je sois en eux et que tu sois en
moi, de sorte qu'ils soient consommés dans l'unité, et que le monde
connaisse que tu m'as envoyé et que tu les as aimés comme tu
m'as aimé. [24]Père, ceux* que tu m'as donnés, je veux que là où
je suis, ils soient avec moi, afin qu'ils voient la gloire que tu m'as
donnée, et que m'as aimé avant l'origine du monde. [25]Père
juste, le monde ne t'a pas connu, mais moi, je t'ai connu, et
ceux-ci ont reconnu que tu m'as envoyé. [26]Et je leur ai fait con-
naître ton nom, et je le leur ferai connaître, afin que l'amour
dont tu m'as aimé soit en eux et que, moi aussi, je sois en eux. »

20. D, quelques mnn., It., Vulg., Sah. lisent πιστευσόντων.
21. De nombreux mss. ajoutent ἐν après ἡμῖν.
22. B C D L retranchent ἐσμεν.
24. ℵ B D, Cop. lisent ὅ, au lieu de οὕς.

Le chap. **17** contient une longue invocation qui est une véritable prière. Jésus, s'adressant à son Père, intercède pour les siens. De là, la dénomination classique qui fait le titre de ce morceau. Non seulement sous le rapport du temps et du lieu, mais encore au point de vue des idées et de la composition littéraire, la « prière sacerdotale » fait suite au discours précédent, de sorte que le jugement critique que l'on porte sur les chap. **14** — **16**, s'applique également au chap. **17**. D'après Jülicher, la prière sacerdotale est le type des discours artificiels que l'évangéliste introduit dans son livre sans aucun fondement historique[1]. Nous ne prétendons pas souscrire à ce jugement. Mais il nous paraît impossible de méconnaître que nous sommes ici en présence de déve-

1. *Einleitung in das N. T.* [2], p. 258.

loppements dogmatiques, dont il faut chercher l'explication dans les habitudes d'esprit de l'évangéliste, plutôt que dans le langage propre à Jésus. Du reste, l'auteur ne se montre pas fort soucieux de voiler l'artifice, comme on le voit par la déclaration du v. 11, ainsi que par l'emploi des prétérits, v. 10, 12 et 18. La division du chapitre en trois parties, généralement adoptée par les commentateurs, est assez naturelle : Jésus prie *a*) pour lui-même, *b*) pour les apôtres, *c*) pour l'Église.

a) J.-C. prie pour lui-même (1-8). Deux expressions dominent dans cette première partie : « glorifier » (δοξάζω) et « donner » (δίδωμι). La glorification s'offre ici avec des nuances différentes : le Fils est glorifié en quittant la terre pour retourner au ciel; le Père est glorifié en tant que le Christ manifeste son nom aux hommes; la glorification des fidèles consiste dans le passage de la vie terrestre à la vie éternelle. Les deux premières idées se trouvent au commencement de la prière (1), unies par un lien de causalité (ἵνα). Les deux personnes divines se glorifient mutuellement, et chacune de ces glorifications est en rapport avec les intérêts surnaturels de l'humanité : d'une part le Père trouve sa gloire à être connu des hommes (6); d'autre part, le Fils doit être « glorifié » pour que cette connaissance soit complète (2-3). L'adv. καθώς du v. 2 signifie *selon que*, et rattache la phrase dont il marque le début aux mots dont elle fournit l'explication, δοξάσῃ σέ : *afin que le Fils te glorifie* selon tout le pouvoir qu'il a reçu de toi. Sous le rapport de l'étendue, ce pouvoir embrasse tous les hommes πᾶσα σάρξ, expression hébraïque, כָּל־בָּשָׂר[1], prise au sens collectif; dans l'autre membre de phrase, l'auteur la remplace par le pronom plur. αὐτοῖς; quant à son objet, il regarde la vie éternelle, la béatitude céleste. Celle-ci consiste dans la connaissance du *seul vrai Dieu* et de *son envoyé*, *J.-C.* (3)[2].

C'est bien à tort que l'on a voulu considérer comme une glose l'apposition *Jésus-Christ*[3]. Cette expression peut sembler étrange dans la bouche du Sauveur; mais elle est assez naturelle sous la plume de l'évangéliste. Il convient de rappeler cependant qu'elle constitue un ἅπαξ λεγόμενον assez curieux. Dans tout le IVe Évang., on ne le trouve

1. Gen. 6, 12. 13, 17, 19; 7, 15. 21; 8, 17; 9, 11, 15, 16.
2. A rapprocher de ce verset les passages suivants de l'épitre de Clément Romain : 43, 6; 59, 3, 4.
3. Kreyenbühl, *Das Evangelium der Wahrheit*, I, p. 153, 373, 382.

pas ailleurs que dans le prologue (1, 17). Au v. 5 nous retrouvons l'idée fondamentale, par laquelle débute l'Évang., la préexistence éternelle du Verbe. Le passage qui suit, 6-8, nous ramène à la thèse de la prédestination. Conformément à ce qui a été dit plus haut, 6, 37, le Père « donne » à son Fils les âmes qu'il a prédestinées à la foi. L'idée de donation est exprimée avec une particulière insistance par la formule *tu m'as donné* quatre fois répétée. Il est à remarquer cependant que les deux premières fois (6), le verbe ἔδωκας a pour complément « les hommes », tandis que, dans la phrase suivante (7-8), le complément, d'abord indéterminé πάντα, est rendu ensuite par le mot ῥήματα. Ici, comme en beaucoup d'endroits du IVe Évang., un même terme sert de pivot à plusieurs pensées; le verbe δίδωμι sert à exprimer α) la vocation à la foi (6; comp. 6, 37-39); β) la mission rédemptrice du Verbe (7-8a); γ) la révélation, δέδωκα αὐτοῖς (8a). La dernière période, 7-8, dépend du verbe ἔγνωκαν et doit s'entendre selon l'ordre logique : celui qui a reçu du Père le don de la foi reconnaît la mission divine de Jésus (7), accepte sa doctrine (8a), adhère à ses enseignements (8b).

b) Jésus intercède pour les apôtres (9-19). Ce fragment est remarquable par l'emploi réitéré du prétérit. D'abord Jésus déclare n'être plus dans le monde (11), puis, parlant de sa vie terrestre, il dit : *quand j'étais parmi eux* (12); bien plus, lorsqu'il dit : *j'ai été glorifié en eux* (10), *je les ai envoyés dans le monde* (18), il ne peut avoir en vue que la diffusion de l'Évangile, qui s'est opérée par le ministère des apôtres.

On suppose que la régénération du monde par la prédication évangélique fit le principal objet des derniers entretiens que Jésus eut avec les apôtres (15 1-8). Ce que le divin Maître inculquait aux siens comme une tâche à remplir, l'évangéliste le rapporte comme un fait accompli. L'invocation *Père saint!* (11b) ne se retrouve pas ailleurs dans le N. T.; mais elle figure comme formule liturgique dans la Didachè (10, 2). Le pronom relatif ᾧ est difficile à expliquer; on comprend plus aisément la leçon de la Vulg. *quos dedisti*. Néanmoins, la leçon du T. R. est conforme au témoignage des meilleurs mss. (ℵABC) et, pour cette raison, doit être maintenue. Le datif est dû à l'attraction du substantif qui précède, ὀνόματι, et il faut le traduire par l'acc. : *quod dedisti mihi (manifestandum)*. Au verset suivant (12b) la même expression est encore l'objet

d'une divergence, mais ici le T. R. et les mss. les plus autorisés offrent la leçon οὓς δέδωκάς. Jésus est sur le point de quitter la terre. Avant de remettre le troupeau aux mains du Père céleste, le divin Pasteur rend compte de sa mission : des brebis confiées à sa garde, une seule a péri, et encore, cette perte était-elle nécessaire, pour que l'Écriture s'accomplît (comp. **13**, 18). Jusqu'ici, la demande que Jésus adresse au Père pour les siens a pour unique objet le maintien de l'union entre les membres de la communauté chrétienne : qu'ils soient un comme nous sommes Un (11[c]) ! Ce n'est pas tout. Les disciples vont demeurer en butte au monde et à celui qui personifie l'esprit du monde, le diable. Puissent-ils rester fermes dans le combat, afin d'obtenir la victoire finale ! Le Sauveur ne demande pas au Père de les soustraire aux attaques de l'ennemi, de leur épargner les épreuves, mais il intercède pour leur obtenir le secours divin, qui doit les prémunir contre les défaillances et les préserver de toute chute : ἵνα τηρήσῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ (15). On ne peut pas déterminer avec certitude si le gén. τοῦ πονηροῦ est employé au masculin ou au neutre et, par conséquent, s'il signifie le mal ou le Mauvais. Nous croyons qu'il est au masculin et doit s'entendre du mal personnifié, du diable. Le même mot se trouve I Jo. **2**, 13, 14 et **5**, 18, où il est mis au masculin (ὁ πονηρός) et sert à désigner Satan. Outre cette analogie, nous avons dans le contexte un indice sérieux en faveur de notre interprétation. Jésus vient de faire allusion à Judas, qu'il a appelé *le fils de la perdition*; s. Paul emploie cette périphrase pour désigner l'Antéchrist (II Thess. **2**, 3) ; déjà auparavant (**13**, 27) nous avons vu le traître s'identifier en quelque sorte avec Satan. On peut conclure de là que le mal dont parle Jésus n'est pas le mal abstrait, mais le mal personnifié dans le diable et incarné en Judas. Le troisième don que le divin Maître demande en faveur de ses disciples regarde la prédication de l'Évangile, l'exercice de l'apostolat : qu'ils soient confirmés dans la vérité ! ἁγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ, *consacre-les dans la vérité* (17[a]). Au v. 18, on remarque le prétérit ἀπέστειλα ; ce verset est une amplification de la formule par laquelle Jésus ressuscité confère aux disciples la mission de l'apostolat (**20**, 21[b]) ; l'emploi du passé s'explique par la raison générale que nous avons donné plus haut ; quant à l'idée elle-même, elle a un sens déclaratif et nullement effectif. Le verbe ἁγιάζω signifie tantôt l'oblation d'une victime, tantôt la purification ou la sanctification qui résulte de cette

offrande; il est appliqué aux apôtres selon cette dernière signification; mais, lorsque le Sauveur se l'applique à lui-même, il a en vue son immolation volontaire: ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτόν, je m'offre moi-même en sacrifice, pour qu'ils soient consacrés en vérité, ἵνα ὦσιν... ἡγιασμένοι.

c) Jésus prie pour tous les croyants (20-26). L'activité apostolique appelle l'idée de l'Église universelle, telle qu'elle existait déjà dans les dernières années du premier siècle, époque où fut composé le IVe Évang. Pour tous les fidèles, le Sauveur fait la même demande qu'il a formulée tout d'abord pour les onze apôtres: union dans la foi; le centre de l'unité chrétienne, c'est le Verbe en tant que représentant du Père. Il faut voir dans « la gloire » (22) le motif de la foi, c'est-à-dire la manifestation de la divinité du Christ, les miracles. Mais les œuvres miraculeuses ne sont que la cause prochaine de la fidélité; la raison dernière de la vocation à la foi est exprimée par les mots qui terminent le v. 23; c'est l'amour du Père pour les hommes. La société surnaturelle des chrétiens entre eux et avec les personnes divines qui, sur cette terre, est basée sur la foi, aura son couronnement dans a béatitude céleste. Jésus donne rendez-vous à ses disciples dans le règne de la gloire. Là apparaîtra dans tout son éclat la splendeur éternelle du Verbe, mais pour ceux-là seulement qui auront répondu par un acte de foi à ses manifestations passagères, qui auront obéi à l'appel du Sauveur. Plus haut (**12**, 26), Jésus a fait entendre à ses apôtres qu'ils doivent le suivre jusque dans la mort; maintenant, il promet à tous les fidèles de les admettre dans le séjour de sa gloire (24). Quand il est dit du Père (25) que le monde ne l'a point connu, cela doit s'entendre par opposition au troisième membre du même verset: *ceux-ci* (les fidèles en général) *ont reconnu que c'est toi qui m'as envoyé*. Le monde a méconnu le Père dans la personne de son Envoyé; les chrétiens, au contraire, l'ont connu parce qu'ils ont accepté la doctrine du Sauveur. Après avoir débuté par la notion de connaissance (3), l'invocation se termine par l'idée d'amour; connaître n'est qu'un moyen; aimer les personnes divines et, dans les personnes divines, ses frères dans la foi, telle est l'idée qui domine tout cet entretien et, on peut le dire toute la littérature johannique (comp. I Jo. **3**, 13-21; **4**, 11, 21); c'est aussi le dernier mot de la doctrine chrétienne.

Les versets 5 et 24 nous ramènent à la théorie de la préexistence éternelle du Verbe. Jésus parle de la gloire qu'il avait, *avant que le monde existât*, de l'amour dont il était l'objet, *avant la création du monde*. Ceci se rattache directement aux prémisses théologiques exposées dans le prologue (1, 1-5) et qui dominent tout le livre. Du reste, on peut dire qu'en général, dans notre Évang., l'humanité du Sauveur est mise au second plan ; tout converge vers sa divinité. Pour ce qui regarde le v. 5, il convient, afin d'en saisir exactement la portée, de le rattacher au v. 4. On remarque que la glorification est réciproque entre le Père et le Fils ; elle doit, par conséquent, avoir le même caractère de part et d'autre. Or, le Père ne peut être glorifié qu'en tant que Dieu. C'est donc à la divinité du Verbe que se rapporte la gloire dont il est question au v. 5. Ceux qui l'entendent de l'humanité du Christ sont obligés de donner à la phrase un sens peu naturel et de se rabattre sur la doctrine de la prédestination. Le second passage (24) nous paraît se rapporter plus directement encore à la divinité de Jésus : *Je veux que là où je suis, eux aussi soient avec moi, afin qu'ils voient ma gloire, que tu m'as donnée, parce que tu m'as aimé avant la création du monde*. La locution impérative *je veux* marque assez clairement que le Sauveur traite ici avec le Père comme d'égal à égal. La gloire qu'il revendique est celle dont la vision doit procurer aux élus la suprême béatitude (comp. I Jo. **3**, 2). Enfin, le séjour de cette gloire est considéré comme permanent : *où je suis*. De plus, nous retrouvons ici l'existence personnelle du Verbe, antérieurement à la création du monde. Évidemment, toutes ces données doivent s'expliquer d'après les principes théologiques du IVe Évang., et en particulier d'après la théorie fondamentale exposée dans le prologue. Ce même v. 24 nous montre la participation à la gloire céleste en rapport avec la vocation à la foi. En effet, l'obtention de la béatitude suprême est le fruit de l'intercession du Fils. Or Jésus n'intercède (efficacement) que pour les fidèles, comme il est dit au v. 9. C'est également des seuls fidèles que doit s'entendre le v. 6. Rappelons-nous que, depuis **12**, 36, Jésus a terminé son ministère public. Il a abandonné le monde à son endurcissement ; sa sollicitude se restreint désormais au cercle des disciples ou, plus exactement, à l'Église. La seule difficulté dogmatique de ce passage consiste dans l'aperçu relatif à l'élection des croyants (6^{b}) : *ils étaient à toi, et tu me les a donnés*, ce que s. Thomas expose avec une parfaite clarté : « ... *Tui erant* et secundum divinitatem prædestinati ab æterno, ut per gratiam ad futuram gloriam pervenirent ... *et mihi eos dedisti*, id est, quod antea de eis mecum et in me prædesti-

nasti, opere implesti, faciendo ut mihi adhærerent[1] ». La question de la prédestination est ainsi posée dans ses termes les plus simples : ordre de l'intention d'une part, ordre de l'exécution d'autre part. Quant au rapport à établir entre ces deux ordres, ni s. Thomas, ni l'Évangile ne donnent la solution.

1. *Evang. Joan.*, cap. **17**, lect. II, 1, *med.*

§ XXV. *La Passion.*

18—19.

Les discours terminés, l'évangéliste reprend le fil de la narration. Cette dernière partie du livre a un cachet spécial. Tous les commentateurs ont remarqué le caractère étrange du chap. **21**; ce même caractère se retrouve, quoique moins accentué, dans tout le récit de la Passion. Il se manifeste d'abord dans la manière dont on désigne le disciple bien-aimé, qui est présenté comme témoin oculaire des événements rapportés (**18**, 15-16) et comme garant de l'histoire évangélique (**19**, 35). En second lieu, nous devons signaler le procédé dont se sert l'auteur, aux versets 13 et 17 du chap. **19**, pour identifier les lieux. Tandis qu'au début de l'Évang. (**1**, 39, 43) l'écrivain donne d'abord le mot hébreu, auquel il joint l'interprétation grecque, ici le nom grec précède le nom sémitique. Mais c'est là un détail sur lequel nous ne voulons pas insister. Voici un indice plus grave. Dans tout ce qui précède, l'évangéliste se montre soucieux d'indiquer avec précision l'ordre chronologique des faits; les récits se suivent et s'enchaînent avec une parfaite clarté. Sauf le fragment de la femme adultère, le lecteur a partout l'impression d'une œuvre méthodiquement écrite. Or, au chap. **18**, les parties de la narration se heurtent et s'entrecroisent au détriment de la suite des idées et de la clarté du récit. Au v. 13, Jésus comparaît devant Anne, beau-père du grand prêtre Caïphe. Au v. 24, il est mené d'Anne à Caïphe. De telles données supposent que, dans le dialogue qui s'étend entre ces deux versets, les interlocuteurs sont Jésus et Anne. Cependant les versets 15-16 laissent entendre que l'instruction a eu lieu dans la maison du grand prêtre et, au v. 19, c'est en effet le grand prêtre qui interroge le Sauveur. Or, l'année de la mort de Jésus, c'était Caïphe, et non pas Anne, qui exerçait la souveraine sacrificature (13 et 24; comp. **11**, 49, 51). Bien plus, au v. 13, le narrateur établit une distinction formelle entre le grand prêtre Caïphe et Anne, son beau-père. On a essayé de résoudre la difficulté en disant que le v. 24 contient une notice rétrospective, et en traduisant : *or, Anne l'avait envoyé à Caïphe.* « C'est ainsi que tra-

duisent la plupart des interprètes », dit Dom Calmet. Cela revient à dire « que ce fut chez Caïphe qu'arriva ce qui se lit dans les versets précédents (15-23), et que ce verset est mis ici par récapitulation, ou en parenthèse »[1]. Le docte bénédictin a parfaitement senti la nécessité qu'il y avait de rétablir l'ordre des faits. Mais le procédé d'exégèse sur lequel il prétend baser sa restitution est arbitraire. Rien n'autorise à donner au verbe ἀπέστειλεν la signification du plus-que-parfait. Mieux vaut envisager la difficulté au point de vue de la critique textuelle et se demander si le v. 24 ne serait pas égaré à l'endroit où il se trouve actuellement. S. Cyrille d'Al. lisait deux fois la phrase qui, dans les mss., se trouve seulement au v. 24. Le texte qu'il reproduit dans son commentaire offre une variante remarquable; immédiatement après le v. 14, il ajoute : ἀπέστειλαν δὲ αὐτόν δεδεμένον πρὸς Καιάφαν τὸν ἀρχιερέα[2]. Aussi, arrivé au v. 24, éprouve-t-il la même difficulté que rencontrent les interprètes modernes. Mais il se borne à constater la répétition, sans se mettre en peine de l'expliquer[3]. Ce témoignage ne saurait contrebalancer l'autorité des textes et des versions, sur laquelle est basé le texte reçu. Il constitue néanmoins une précieuse indication et prouve que, dès avant le ve siècle, une tentative de critique textuelle a été faite pour rétablir, dans le chap. 18 du IVe Évang., l'ordre naturel des parties. Il aurait dû, semble-t-il, éveiller l'attention des commentateurs et leur frayer le chemin vers la véritable solution du problème. Le rédacteur du texte dont se servait s. Cyrille s'est laissé arrêter par le respect de la lettre; après avoir écrit à sa place normale la notice du v. 24, il n'a pas osé la supprimer à la place où il la trouvait écrite. Pour résoudre définitivement la difficulté, on n'a qu'à opérer cette suppression, de manière à transposer simplement la phrase, en évitant une répétition gênante et inutile. En effet, il suffit de transposer le v. 24 et de le placer entre les versets 13 et 14 pour que la narration devienne simple et claire : Jésus est d'abord mené devant Anne; celui-ci décline la responsabilité de

1. Dom Calmet, *Comm. sur l'Év. de s. Jean*, ad loc. Rapprocher de cette explication les remarques faites par le même auteur à propos du v. 14 du même chapitre.

2. S. Cyr., *In Joannis Evang.*, ad 18, 12-14, lib. XI (*P. G.*, LXXIV, col. 593).

3. *Ibid.*, lib. XII (*P. G.*, LXXIV, col. 609).

l'affaire et renvoie l'accusé devant Caïphe. Il est naturel que le grand prêtre se charge du jugement, lui qui a ordonné l'arrestation. On n'a ainsi qu'une seule comparution de Jésus devant l'autorité religieuse; le grand prêtre du v. 19 s'entend tout naturellement de Caïphe et le récit du IVe Évang. concorde avec la narration parallèle des Synopt., Mt. 26, 57-75; Mc. 14, 53-72; Lc. 22, 54-71. La remarque faite au sujet du v. 24 s'applique, pour des raisons analogues, aux cinq versets qui précèdent, 19-23. On est d'abord étonné que les trois reniements de Pierre ne soient pas racontés d'un seul trait. C'est d'autant plus étonnant, que l'auteur, après avoir rapporté le premier reniement (17), mentionne immédiatement les circonstances qui doivent provoquer le second (18), de sorte qu'après s'être interrompu pour intercaler l'interrogatoire (19-23), il doit répéter une notice antérieure pour revenir à son premier sujet. Il est, en effet, aisé de remarquer que 25a fait double emploi avec 18b. Ici encore, pour obtenir une suite naturelle dans le récit, il faut faire une transposition et reporter le fragment 19-23 immédiatement après le v. 15. Ainsi, les trois reniements de Pierre seront dans le même récit, 16-18 + 25-27. On aura soin toutefois de rattacher ces deux fragments, de manière à superposer 25a à 18b, pour éviter une répétition inutile. Les transpositions que nous proposons ici et que la teneur du contexte réclame se trouvent chez un témoin de haute valeur, la version syriaque sinaïtique. Dans ce document, la narration évangélique se déroule dans un ordre naturel : après avoir arrêté Jésus, la troupe se rend d'abord chez Anne (1-13). Celui-ci renvoie l'accusé à son gendre Caïphe, le grand prêtre (24); Pierre et un autre disciple suivaient Jésus; cet autre disciple, connu du grand prêtre, pénètre dans la cour (14-15); suit l'interrogatoire (19-23); cependant Pierre resté dehors, entre, lui aussi, dans la cour, grâce à l'intervention du disciple anonyme; c'est dans ces circonstances qu'ont lieu les trois reniements (16-18 + 25-27)[1]. Selon M. Zahn, cette même disposition avait été adoptée dans le Diatessaron de Tatien. D'autres restitutions ont été proposées récemment. Mais elles sont moins satisfaisantes et n'ont pour elles aucun témoignage traditionnel[2]. En tout cas, les critiques sont d'accord pour recon-

1. *Revue du clergé français*, XX, p. 494 s.

2. M. Spitta a proposé la combinaison suivante : 1-13 + 19-24 + 14-15 + 16-18 + 25b-28. *Zur Gesch. und Litt. des Urchristentums*, 1, p. 155-204.

naître que le texte, tel qu'il nous a été conservé, est troublé dans l'ordre de ses parties et ne répond pas à la rédaction primitive. Au milieu de ce désordre matériel, la narration évangélique offre, dans la relation des détails historiques, la même netteté que nous avons eu plusieurs fois l'occasion de signaler dans les parties précédentes. Entre les chap. **18**—**19** et les chapitres qui précèdent, il n'y a pas seulement concordance pour le fond (**18**, 9 = **17**, 12; **18**, 14 = **11**, 50; **19**, 39 = **3**, 2), il y a aussi homogénéité de style. Dans la critique de ce passage, toute idée d'interpolation doit donc être écartée. Mais le trouble que nous avons constaté dans la disposition des parties ne laisse pas de créer une difficulté réelle. Cette difficulté se rattache à la question plus générale de l' « authenticité ». Qu'il nous suffise de la résoudre ici dans les limites où elle se présente à nous. Nous supposons que l'auteur est mort après avoir écrit l'Évang. tout entier; mais son livre pouvait n'être pas d'un bout à l'autre dans le même état de rédaction; il pouvait avoir reçu un arrangement définitif dans la première partie et se trouver encore à l'état fragmentaire quant à la dernière partie, qui répondait aux quatre derniers chapitres de l'édition actuelle. Ceux qui ont préparé l'ouvrage pour le livrer au public auront agencé entre elles, pour en faire l'histoire de la Passion, des parties écrites sur des feuilles détachées; et il a très bien pu se faire que, dans cette combinaison, ils ne se soient pas de tout point conformés à l'intention du rédacteur. En opérant les restitutions suggérées par l'examen critique du texte, on obtient, pour le chap. **18**, la disposition suivante : *a*) 1-13 + 24 + 14-15, arrestation; *b*) 19-23, Jésus devant Caïphe; *c*) 16-18 + 25-27, reniements de Pierre. Dans le commentaire, nous suivrons l'ordre reçu et nous diviserons les deux chapitres qui composent ce paragraphe en trois parties : 1° **18**, 1-27, arrestation; 2° **18**, 28 — **19**, 16, Jésus devant Pilate; 3° **19**, 17-42, le crucifiement.

1° 18, 1-27.

[1]Ayant dit cela, Jésus sortit avec ses disciples et passa de l'autre côté du torrent du Cédron[1], où il y avait un jardin, dans

1. Les témoins sont divisés entre τῶν κέδρων, τοῦ κέδρων et τοῦ κέδρου.

lequel il entra, lui et ses disciples. [2]Et Judas, le traître, connais-
sait aussi cet endroit, car Jésus y était venu souvent, en com-
pagnie de ses disciples. [3]Judas donc, ayant pris la cohorte, ainsi
que des gardes envoyés par les prêtres et les Pharisiens, s'y rendit
avec des lanternes, des torches et des armes. [4]Or Jésus, connais-
sant tout ce qui devait lui arriver*, s'avança et leur dit : « Qui
cherchez-vous? » [5]Ils lui répondirent : « Jésus de Nazareth. » Jésus
leur dit : « C'est moi. » Et Judas, le traître, était avec eux. [6]Or,
quand il leur dit : c'est moi, ils reculèrent et tombèrent par terre.
[7]Il leur demanda donc de nouveau : « Qui cherchez-vous? » Ils
dirent : « Jésus de Nazareth. » [8]Jésus répondit : « Je vous ai dit
que c'est moi; si donc c'est moi que vous cherchez, laissez partir
ceux-ci. » [9]C'était pour que s'accomplît la parole qu'il avait dite :
je n'ai perdu aucun de ceux que tu m'as donnés. [10]Or Simon Pierre,
qui avait une épée, la tira et frappa le serviteur du grand prêtre,
auquel il coupa l'oreille droite. Le serviteur s'appelait Malchus.
[11]Alors Jésus dit à Pierre : « Remets l'épée dans le fourreau.
Quoi! je ne boirais pas la coupe que le Père m'a donnée? » [12]Cepen-
dant la cohorte, le commandant et les gardes des Juifs saisirent
Jésus, le lièrent [13]et le conduisirent d'abord chez Anne. Car Anne
était beau-père de Caïphe, qui était grand prêtre cette année-là*.

[14]Or c'était Caïphe qui avait
persuadé aux Juifs qu'il était
préférable qu'un seul homme
mourût pour le peuple. [15]Simon
Pierre suivait Jésus, ainsi qu'un
autre* disciple; or ce disciple
était connu du grand prêtre, et
il entra avec Jésus dans la cour
du grand prêtre* [16]et Pierre se
tenait dehors, près de la porte.
Cet autre disciple, qui était con-
nu du grand prêtre, sortit donc,
s'adressa à la portière, et intro-

[24]*Anne le renvoya lié au grand
prêtre Caïphe.* [14]Or c'était Caï-
phe qui avait persuadé aux Juifs
qu'il était préférable qu'un seul
homme mourût pour le peuple.
[15]Simon Pierre suivait Jésus,
ainsi qu'un autre* disciple; or
ce disciple était connu du grand
prêtre et il entra avec Jésus dans
la cour du grand prêtre. [19]*Le
grand prêtre interrogea Jésus
au sujet de ses disciples et de sa
doctrine.* [20]*Jésus lui répondit :*

4. Syr. sin. : *Et Jésus, voyant tout ce qui lui arrivait...*
13. Immédiatement après le v. 13, Syr. sin. et Cyr. d'Al. placent le v. 24.
15. T. R. lit ὁ ἄλλος, mais les témoins les plus autorisés suppriment l'article. — Entre le v. 15 et le v. 16, Syr. sin. place 19-23.

duisit Pierre. [17]Alors, la fille qui
était portière, dit à Pierre : « Toi
aussi, tu es un des disciples de
cet homme-là? » Il répondit :
« Non. » [18]Des serviteurs et
des gardes se trouvaient là; ils
avaient allumé un brasier — car
il faisait froid — et se chauf-
faient; Pierre se tenait parmi
eux et se chauffait aussi. [19]*Le*
grand prêtre interrogea Jésus
au sujet de ses disciples et de sa
doctrine. [20]*Jésus lui répondit :*
« J'ai parlé au monde en toute
liberté, j'ai toujours enseigné
dans la synagogue et dans le
temple, là où tous les Juifs se
réunissent, et je n'ai rien dit en
secret; [21]*que m'interroges-tu?*
Interroge ceux qui ont entendu
ma prédication; ils savent bien
ce que j'ai dit. » [22]*Comme il*
disait cela, un garde qui était là
lui donna un soufflet en disant :
« C'est ainsi que tu réponds au
grand prêtre? » [23]*Jésus lui ré-*
pondit : « Si j'ai mal parlé,
montre ce que j'ai dit de mal;
si j'ai bien parlé, pourquoi me
frappes-tu? » [24]*Anne le renvoya*
lié au grand prêtre Caïphe.

« J'ai parlé au monde en toute
liberté, j'ai toujours enseigné
dans la synagogue et dans le
temple, là où tous les Juifs se
réunissent, et je n'ai rien dit en
secret; [21]*que m'interroges-tu?*
Interroge ceux qui ont entendu
ma prédication; ils savent bien
ce que j'ai dit. » [22]*Comme il*
disait cela, un garde qui était là
lui donna un soufflet en disant :
« C'est ainsi que tu réponds au
grand prêtre? » [23]*Jésus lui ré-*
pondit : « Si j'ai mal parlé,
montre ce que j'ai dit de mal;
si j'ai bien parlé, pourquoi me
frappes-tu? » [16]Et Pierre se
tenait dehors, près de la porte.
Cet autre disciple, qui était con-
nu du grand prêtre, sortit donc,
s'adressa à la portière, et intro-
duisit Pierre. [17]Alors la fille qui
était portière dit à Pierre : « Toi
aussi, tu es un des disciples de
cet homme-là? » Il répondit :
« Non. » [18]Des serviteurs et
des gardes se trouvaient là; ils
avaient allumé un brasier — car
il faisait froid — et se chauf-
faient; Pierre se tenait parmi
eux et se chauffait aussi.

⌊[25]Simon Pierre se tenait là et se chauffait⌋*. Ils lui dirent donc :
« N'es-tu pas, toi aussi, du nombre de ses disciples? » Il nia et
dit : « Je n'en suis pas. » [26]L'un des serviteurs du grand prêtre,
qui était parent de celui auquel Pierre avait coupé l'oreille, dit :
« Ne t'ai-je pas vu avec lui dans le jardin? » [27]Pierre nia donc
de nouveau, et aussitôt le coq chanta.

25. Syr. sin. omet cette première partie du verset.

a) Arrestation. Les commentateurs qui placent la sortie du Cénacle à la fin du chap. **14** entendent ordinairement le verbe ἐξῆλθεν, de la sortie de la ville. M. Holtzmann[1] maintient cette interprétation, qui n'est pas la nôtre, selon ce que nous avons dit à propos de **14**, 31. Nous nous bornerons ici à faire observer que le verbe ἐξῆλθεν marque un mouvement qui commence après que la prière est terminée et s'oppose à l'opinion d'après laquelle la dernière partie du discours (**15-16**) ainsi que la prière sacerdotale (**17**) auraient été prononcées chemin faisant. Le sens le plus naturel de la notice contenue au v. 1 est celui-ci : Jésus sort du cénacle et se rend au delà du Cédron. Ce changement de lieu implique nécessairement la sortie de la ville. Pour le nom du torrent, la vraie leçon est celle que donne le cod. A, τοῦ κέδρων, de l'hébreu קִדְרוֹן, noir. Le jardin mentionné ici est le même que signalent Mt. **26**, 36 et Mc. **14**, 32 comme appartenant à la campagne appelée Gethsémani. Le v. 2 reçoit une particulière confirmation du IIIe Évang., Lc. **22**, 39, où il est dit que le Sauveur se rendit, selon sa coutume, au mont des Oliviers. Il est à remarquer que notre évangéliste passe sous silence l'agonie de Jésus, que les Synopt. racontent d'une manière détaillée (Mt. **26**, 37-42 ; Mc. **14**, 33-38 ; Lc. **22**, 41-42). On remarque également la présence dans l'Évang. johannique d'un trait prodigieux (6) omis par les Synopt. Au v. 3, on décrit la troupe qui vient, guidée par le traître, s'emparer du Sauveur. On y distingue deux catégories de personnes : les soldats désignés par le terme collectif σπεῖρα et les satellites députés par le Sanhédrin. Le mot σπεῖρα, cohorte, est employé par métonymie et ne doit pas se prendre à la lettre. La cohorte romaine se composait de 600 soldats et il n'est pas vraisemblable que l'autorité militaire de Jérusalem ait mis un tel effectif à la disposition du Sanhédrin, pour procéder à l'arrestation d'un seul homme. Mais il est certain, d'un autre côté, que par ce mot sont désignés des soldats romains (στρατιῶται Mt. **27**, 27 ; Mc. **15**, 16), probablement un détachement de la légion qui gardait la citadelle Antonia (comp. Act. Ap. **21**, 31 ss.). L'évangéliste trouve l'occasion (4) de relever une fois de plus l'omniscience du Sauveur. La circonstance du baiser de Judas (Mt. **26**, 49 ; Mc. **14**, 45 ; Lc. **22**, 47) est omise. C'est Jésus qui prend la parole sur un ton de supériorité

1. *Das Evangelium des Johannes* [2], p. 206.

marquée ; c'est lui qui dirige la discussion et même l'action. Les gens de l'escorte sont d'abord renversés par la majesté de sa présence et demeurent ensuite comme paralysés. Jésus, en affirmant son identité et en s'offrant de lui-même, les rappelle au mandat qu'ils ont à remplir (8). La référence du v. 9 répond, sous le rapport de l'expression, au v. 12 du chap. **17** ; quant à la pensée, elle se rattache plus naturellement à l'allégorie du bon Pasteur (**10**, 11 ss.). Dans la prière sacerdotale, en effet, il s'agit de la conservation au point de vue purement spirituel. Ici, Jésus, en se livrant, défend ses brebis contre les ennemis du dehors. L'impétuosité de Pierre (10) est bien conforme au caractère de cet apôtre, tel que nous le connaissons par les précédents récits. Le fait relaté se trouve également dans les Synopt., mais le détail rendu par le terme τὸ δεξιόν ne se lit que dans Lc. (**22**, 50). Le nom du serviteur, Malchus, est propre au IV[e] Évang. La réprimande adressée par Jésus à Pierre peut être considérée, quant au fond, comme un résumé de ce que nous lisons Mt. **26**, 52-54. La mention du commandant, χιλίαρχος, v. 12, n'implique pas nécessairement la présence de la cohorte tout entière. Nous avons expliqué plus haut (p. 337) les relations que nous supposons avoir existé au temps de Jésus entre Anne et Caïphe au sujet du souverain pontificat. Caïphe avait le titre de grand prêtre, mais il exerçait ses fonctions de concert avec Anne. C'est ce qui explique la démarche dont il est parlé v. 13. Cependant, Anne décline la responsabilité de l'affaire qu'on lui propose et renvoie l'escorte à Caïphe, qui a pris l'initiative de l'arrestation. Pour l'intelligence de ce qui suit, nous lisons le v. 24 à la suite du v. 14.

b) Premier reniement de Pierre. Bien que Pierre soit présenté comme le héros de la scène qui va suivre, l'évangéliste dirige d'abord l'attention du lecteur sur un autre personnage, qu'il désigne d'une manière indirecte sans doute, mais dont il veut certainement relever l'importance, en déclarant par deux fois qu'il était connu ou parent du grand prêtre, γνωστὸς τῷ ἀρχιερεῖ (15 et 16). Il veut par là faire entendre que ce disciple avait ses entrées dans la maison pontificale et que ce fut grâce à son influence que Pierre put pénétrer dans la cour. Quel est ce disciple et pourquoi est-il désigné en termes mystérieux ? On est généralement d'accord pour l'identifier avec celui que nous avons vu dès le commencement (**1**, 37 ss.) s'attacher à Jésus en même temps que Pierre, Jean, fils de Zébédée. Il n'y a pas à se

demander comment il pouvait se faire que l'apôtre Jean, originaire de Galilée, fût parent ou ami du grand prêtre. Ici apparaît le procédé propre à l'auteur du IVe Évang., procédé qui consiste à laisser entendre qu'il a été mêlé aux événements qu'il raconte. De fait, dans ces quatre versets, le récit est particulièrement circonstancié; tous les détails s'accordent pour donner au tableau l'aspect de la réalité la plus vive.

c) Jésus devant Caïphe. Comme nous l'avons démontré plus haut, le grand prêtre du v. 19 n'est pas différent de celui du v. 24. C'est donc devant Caïphe que le Sauveur comparaît et c'est par lui qu'il est interrogé. La réponse de Jésus (20) nous fait comprendre le sens de la question posée v. 19. Probablement que, dès les premiers jours de son existence, la communauté chrétienne passait déjà pour une sorte de société secrète, une secte, dont les membres professaient une doctrine cachée. En tout cas il y a lieu de supposer que l'Église naissante doit avoir, aux yeux des incrédules, quelque chose de mystérieux. Il s'agit ici, non d'un interrogatoire particulier, mais de l'instruction du procès ; le récit johannique correspond à celui des deux premiers Synopt. Mt. **26**, 59-66 ; Mc. **14**, 55-64. Quant au procès lui-même, qui aurait eu lieu devant le Sanhédrin assemblé (Mt. **27**, 1 ; Mc. **15**, 1 ; Lc. **22**, 66), le IVe Évang. ne le mentionne pas.

d) Autres reniements de Pierre. Le premier membre du v. 25 est une répétition littérale de 18b. On voit qu'il y a là une reprise. En effet, à la fin du v. 18, la narration demeure suspendue et l'on a peine à concevoir que le rédacteur primitif ait séparé le second reniement des circonstances qui l'ont provoqué, pour intercaler l'interrogatoire de Jésus (19-24). Il convient d'observer en outre que le récit est apparenté à celui de Luc; la dépendance, sans être évidente, peut se déduire d'une coïncidence de détail, Jo. **18**, 18 = Lc. **22**, 55. Or, dans le IIIe Évang. les trois reniements se suivent sans interruption, Lc. 22, 57-60. Il est donc probable que le IVe Évang., dans sa forme primitive, suivait la même disposition. Comme résultat de ces remarques, nous croyons qu'il faut faire abstraction de la première partie du v. 25, conformément à la leçon de Syr. sin. et considérer l'autre partie comme étant la suite du v. 18. Il n'y a pas lieu d'insister sur les détails par lesquels notre récit s'écarte des Synopt. Un fait essentiel est à retenir, et c'est celui de la triple négation; or, là-dessus, les quatre évangélistes sont positivement d'accord. Il y a cependant un point sur

lequel on pourrait croire que notre auteur a été mieux renseigné que ses devanciers, c'est pour ce qui regarde l'identification des personnes. Ainsi, il connaît nominativement Malchus et sait que celui qui provoque le troisième reniement est son parent (26). Le chant du coq, qui est également mentionné dans les trois Synopt. (Mt. 26, 74; Mc. 14, 72; Lc. 22, 60), en même temps qu'il réalise la prédiction faite la veille au soir 13, 38, nous renseigne approximativement sur l'heure à laquelle nous sommes arrivés et nous fait entendre qu'on était au commencement du jour naturel.

2° 18, 28—19, 16ª.

[28] Ils conduisent alors Jésus de chez Caïphe au prétoire. On était au matin et ils n'entrèrent pas eux-mêmes dans le prétoire, afin de ne pas se souiller et de pouvoir manger la pâque. [29] Pilate sortit donc au-devant d'eux et dit : « Quelle accusation portez-vous contre cet homme? » [30] Ils répondirent en lui disant : « S'il n'était pas un malfaiteur, nous ne te l'aurions pas livré. » [31] Pilate leur dit : « Prenez-le vous-mêmes et jugez-le selon votre loi. » Les Juifs lui répondirent : « Il ne nous est permis de mettre à mort personne. » [32] C'était afin que s'accomplît la parole que Jésus avait dite pour indiquer de quelle mort il devait mourir. [33] Pilate rentra donc dans le prétoire; il appela Jésus et lui dit : « Tu es le roi des Juifs? » [34] Jésus lui répondit : « Dis-tu cela de ton propre mouvement, ou d'autres te l'ont-ils dit de moi? » [35] Pilate répondit : « Est-ce que je suis juif? ceux de ta nation et les prêtres t'ont livré à moi; qu'as-tu fait? » [36] Jésus répondit : « Ma royauté n'est pas de ce monde. Si ma royauté était de ce monde, mes gardes combattraient pour que je ne fusse pas livré aux Juifs. Mais ma royauté n'est pas d'ici. » [37] Alors Pilate lui dit : « Donc, tu es roi? » Jésus répondit : « Tu le dis, je suis roi. Je suis né et je suis venu au monde pour rendre témoignage à la vérité*; quiconque est de la vérité écoute ma voix. » [38] Pilate lui dit : « Qu'est-ce que la vérité? » et, ayant dit cela, il sortit de nouveau au-devant des Juifs et leur dit : « Moi, je ne lui trouve aucun crime. [39] Il est d'usage que je vous relâche un prisonnier à la fête de Pâque; voulez-vous

37. ℵ porte περὶ τῆς ἀληθείας.

que je vous relâche le roi des Juifs? » 40 Là-dessus, ils se mirent
à crier* : « Pas lui, mais Barabbas ». Or Barabbas était un bri-
gand. 19 1 Alors donc Pilate ordonna de saisir Jésus et de le
flageller. 2 Et les soldats tressèrent une couronne d'épines qu'ils lui
mirent sur la tête et le revêtirent d'un manteau de pourpre ; 3 puis ils
s'avançaient vers lui* en disant : « Salut, roi des Juifs! » et ils lui
donnaient des coups de verge. 4 Pilate sortit de nouveau et leur
dit : « Voici, je vous l'amène pour que vous sachiez que je ne lui
trouve aucun crime. » 5 Jésus sortit donc, portant la couronne
d'épines et le manteau de pourpre ; et il leur dit : « Voici l'homme! »
6 Dès que les prêtres et les gardes le virent, ils s'écrièrent : « Cru-
cifie-le! crucifie-le!* » Alors Pilate leur dit : « Prenez-le vous-
mêmes et crucifiez-le, car, pour moi, je ne lui trouve aucun crime. »
7 Les Juifs lui répondirent : « Nous avons une loi et, d'après notre
loi, il doit mourir, parce qu'il s'est dit Fils de Dieu. » 8 Lorsque Pilate
eut entendu ces mots, sa crainte augmenta ; 9 il rentra de nouveau
dans le prétoire et dit à Jésus : « D'où es-tu? » Mais Jésus ne lui
donna pas de réponse. 10 Pilate lui dit alors : « Tu ne me réponds
pas? Ignores-tu que j'ai le pouvoir de te crucifier et de te relâ-
cher? » 11 Jésus répondit : « Tu n'aurais* aucun pouvoir sur moi,
s'il ne t'était donné d'en haut. C'est pourquoi celui qui m'a livré*
à toi est plus coupable. » 12 Dès ce moment, Pilate cherchait à le
délivrer. Mais les Juifs criaient et disaient : « Si tu le relâches,
tu n'es pas ami de l'empereur; quiconque se fait roi s'oppose à
l'empereur. » 13 Ayant entendu ces paroles, Pilate fit sortir Jésus
et s'assit sur le tribunal, à l'endroit appelé Lithostrotos, en hébreu
Gabbatha. 14 C'était la veille de la Pâque, vers la sixième* heure
du jour. Il dit aux Juifs : « Voici votre roi. » 15 Mais ils criaient :
« A bas! à bas! crucifie-le! » Pilate leur dit : « Eh quoi! cruci-
fierai-je votre roi? » Les prêtres répondirent : « Nous n'avons pas
d'autre roi que l'empereur. » 16 Alors il le leur livra chargé de
liens pour être crucifié.

40. T. R. ajoute πάλιν πάντες.

3. Les anciens témoins ajoutent ce membre de phrase, qui ne se trouve pas dans le T. R.

6. Certains témoins omettent αὐτόν.

11. Plusieurs mss. ont l'indic. ἔχεις, au lieu du condit. εἶχες. — Les textes sont divisés entre le passé παραδιδούς et le prés. παραδούς.

14. L X Δ et trois mnn. lisent τρίτη.

Le v. 28 se rattache d'une manière naturelle au récit précédent (18, 1-27). L'intention chronologique du IV[e] Évang. dans le récit de la Passion n'est pas contestable. A plusieurs reprises (18, 28, 39; 19, 14, 31, 42), l'auteur suppose comme un fait établi que le jugement et la mort du Sauveur ont lieu la veille de la solennité pascale, le jour au soir duquel l'agneau devait être immolé et mangé, le 14 nisan. Pour ce qui concerne le verset 28 en particulier, nous remarquerons que *la Pâque* équivaut bien à l'agneau pascal. Jésus seul entra dans le prétoire, c'est-à-dire dans la demeure du gouverneur romain, tandis que ses accusateurs restaient devant la porte. On place d'ordinaire le prétoire à la tour Antonia. Mais quelques critiques prétendent qu'il était situé dans la partie haute, c'est-à-dire occidentale, de la ville, attenant au palais d'Hérode. D'après cette dernière opinion, c'est dans le palais d'Hérode que Jésus aurait été entendu et jugé[1]. Le gouverneur était alors Pilate, de la famille des Pontii[2], qui administra la Judée pendant dix ans, de l'an 26 à l'an 36, avec le titre de procurateur et sous la dépendance du proconsul de Syrie. Le IV[e] Évang. concorde avec les Synopt. sur l'attitude de Pilate dans le jugement du Sauveur (comp. Mt. 27, 2-26; Mc. 15, 1-15; Lc. 23, 1-25). Dès ses premières paroles, le procurateur manifeste une secrète sympathie pour l'accusé. Il semble, d'après le récit du premier Évang. (Mt. 27, 19), qu'il subissait l'heureuse influence de sa femme, Claudia Procla. Sa conduite est celle d'un homme faible et irrésolu. En livrant Jésus à la mort, il ne fait que céder à la pression des Juifs. Dans l'esprit de l'Évang., les Juifs sont les véritables juges et les principaux coupables; c'est sur eux que retombe directement la responsabilité du déicide. Pilate n'est que leur instrument. Aussi, dans l'interrogatoire qui va suivre, on voit les Juifs intervenir à plusieurs reprises. Comme le chœur dans les tragédies grecques, ils représentent, à côté des individus mis en scène, le personnage collectif par lequel se fait entendre l'opinion publique; d'après l'économie de l'Évang., ils sont ici les représentants attitrés de l'esprit du « monde ». Le v. 30 n'est pas précisément la réponse à la question posée au verset précédent.

1. *Zeitschrift für die neut. Wiss.*, III, p. 15-22.
2. Sur la famille des Pontii, voir le P. Ollivier, *La Passion*, append. D, et *Rev. Bibl.*, V, p. 247-254, 594-600.

La même remarque est à faire pour la succession entre les deux parties dont se compose le v. 31. La réponse (31ᵇ) suppose que le gouverneur a entendu l'exposé des Juifs et connaît la peine dont on lui demande la ratification. Sous la domination romaine, les Israélites avaient conservé l'autonomie civile et religieuse ; mais il paraît, d'après ce qui est dit ici, que les causes capitales devaient être déférées au représentant de l'autorité impériale. Il en était ainsi, dit l'écrivain, afin que s'accomplît la parole par laquelle Jésus avait prédit le genre de mort qui l'attendait. C'est, on s'en souvient, dans le dernier discours tenu devant les Juifs, que le Sauveur a fait cette prédiction ; et l'évangéliste a eu soin de la souligner (**12**, 32-33 ; comp. **3**, 14) : le Fils de l'homme doit être exalté (ὑψωθῆναι), c'est-à-dire crucifié. Or, s'il était jugé et condamné par la Loi mosaïque, il subirait le supplice réservé aux faux prophètes, il serait lapidé. Pour que la prédiction s'accomplît, il fallait qu'il fût livré aux païens, afin de subir le genre de mort par lequel la loi romaine punissait les malfaiteurs insignes, le crucifiement. La question posée v. 33 est mêlée de surprise. Par la réponse qu'elle provoque (34), nous voyons qu'il y a là autant une exclamation qu'une interrogation. Pilate vient d'apprendre le grief que les Juifs font valoir contre Jésus. Et cependant, les discours que le Sauveur a tenus dans Jérusalem ne contiennent pas l'ombre d'une prétention à la dignité royale. Il faut plutôt chercher le fondement de cette accusation dans les acclamations par lesquelles on avait, quelques jours auparavant, salué sa venue : « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ! — Vive le roi d'Israël ! » (**12**, 13). La signification précise du v. 34 est assez difficile à démêler. C'est encore dans la suite du colloque qu'il en faut chercher l'explication. Pour obtenir une réponse, Pilate doit séparer sa cause de celle des Juifs. C'est que Jésus est décidé à se taire dans le cas où la demande : tu es le roi des Juifs? serait un écho de la calomnie populaire ; mais il est prêt à rassurer le gouverneur, si la question est faite spontanément et de bonne foi. Loin de lui, en effet, la prétention de faire échec à l'autorité romaine. Il expose ses idées sur ce point aux versets 36 et 37. D'abord négativement (36) : sa royauté n'est pas de ce monde ; l'état où il est réduit le prouve assez ; il est à la merci de ses ennemis et n'a personne pour le défendre ; il a réprimé la seule tentative de résistance qui ait été faite en sa faveur (**18**, 11) ; rien en lui qui rappelle l'appareil militaire et le

déploiement de force, dont les rois de la terre aiment à s'entourer. En répondant : *Ma royauté n'est pas de ce monde*, Jésus revendique une certaine royauté. Cette prétention n'échappe pas à son interlocuteur, qui revient à la charge : *tu es donc roi?* (37). Cette fois, le Sauveur répond par une affirmation catégorique : σὺ λέγεις, expression qui se lit au même endroit dans les trois Synopt., Mt. **27**, 11 ; Mc. **15**, 2 ; Lc. **23**, 3 ; tu dis bien, je suis roi. C'est à la déclaration de Jésus concernant sa dignité royale qu'il est fait allusion dans la première épître à Tim. **6**, 13-16. Tout le reste du v. 37 est destiné à expliquer la royauté dont il s'agit : la royauté du Christ est conforme à sa mission. Les termes par lesquels Jésus s'explique à ce sujet peuvent s'entendre dans un sens vulgaire, et Pilate sans doute ne les comprit pas autrement. Mais, interprétés conformément à l'esprit de notre Évang., ils ont une haute portée dogmatique. Les expressions γεγέννημαι, ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον se rattachent à la terminologie du préambule, **1**, 9 et 13, et ont trait au fait de l'incarnation. Le verbe μαρτυρεῖν est ordinairement employé dans le IVe Évang. avec la préposition περί ; ici, la tournure est particulière : μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ (comp. III Jo. 3, 6). Le dernier membre du verset reproduit, sous une autre forme, l'idée contenue **3**, 21. Au début du v. 38, la conversation se termine brusquement sur une question de l'interlocuteur ; même procédé dans le colloque avec Nicodème, **3**, 9. Par sa manière de parler et d'agir, Pilate se pose en sceptique libéral. Le IVe Évang., comme les deux premiers Synopt., omet la comparution de Jésus devant Hérode ; cette scène est rapportée dans Lc. **23**, 6-11. Pour la notice qui concerne Barabbas, les quatre Évang. marchent de front : Jo. **18**, 39-40 ; Mt. **27**, 15-21 ; Mc. **15**, 6-11 ; Lc. **23**, 17-19. D'après Mc. **15**, 7 et Lc. **23**, 19, Barabbas était un prisonnier politique qui avait été arrêté à la suite d'une émeute ; dans le IVe Évang., c'est un brigand, λῃστής.

Les trois premiers versets du chap. **19** s'accordent particulièrement avec les récits des deux premiers Synopt. Jo. **19**, 1-3 = Mt. **27**, 27-30 ; Mc. **15**, 16-19. C'est la deuxième fois, au cours de ce passage, que Jean s'écarte de Lc. pour suivre Mt. et Mc. Ce qui suit, 4-16, est propre au IVe Évang. Pilate espérait se tirer de la situation difficile où il était engagé par une plaisanterie, en montrant aux Juifs leur victime affublée des insignes de la royauté (1-5) : *voici l'homme!* ou, d'après la

traduction de Reuss[1] qui rend bien la pensée du gouverneur : *voici votre homme!* Cette exhibition ne fait qu'exciter davantage la foule. Ce sont les représentants du clergé qui profèrent les cris de mort, les prêtres, ἀρχιερεῖς, et les serviteurs ou gardes, ὑπηρέται, qui remplissaient dans le temple les offices inférieurs (suisses et sacristains). Pilate, qui ne s'attendait pas à ce redoublement de haine, décline la responsabilité de l'exécution (6). Le grief mis en avant par les Juifs est purement théologique (7) ; il est le même qui a été formulé antérieurement, **5**, 18 ; **10**, 33 : Jésus, en prétendant à la divinité, blasphème le nom de Dieu. La Loi avait prévu ce crime et prescrivait, pour le punir, la mort par la lapidation (Lev. **24**, 16). On était donc armé contre Jésus ; on avait, d'une part, les déclarations formelles, par lesquelles il s'affirmait fils de Dieu et, d'autre part, une disposition légale, où la peine due à ce genre de délit était nettement formulée. Les deux questions, la question de droit et la question de fait, comme on dit en langage juridique, étaient parfaitement établies. C'est la nécessité où il se trouve de sévir contre un innocent qui trouble Pilate et le fait chanceler (8). Il tente une démarche en vue d'obtenir une déclaration qui, en ruinant l'accusation, lui permette de prononcer une sentence d'acquittement (9) : *d'où es-tu?* L'adverbe πόθεν est plusieurs fois employé dans le IVe Évang. à propos de l'origine du Sauveur (**7**, 27, 28 ; **8**, 14 ; **9**, 29, 30). Dans ce nouvel interrogatoire, la bienveillance du gouverneur est manifeste. L'auteur, en la reproduisant, laisse percer l'intention d'atténuer la responsabilité de Pilate, pour rejeter tout l'odieux du crime sur les Juifs. L'insistance qui se lit v. 10 n'a rien d'arrogant ; elle est, au contraire, empreinte d'une réelle sympathie. Jésus n'a qu'un mot à dire, renoncer au titre de Fils de Dieu, pour être sauvé. Mais l'heure marquée pour la consommation de sa tâche est arrivée ; il a assez souvent proclamé sa filiation divine ; le moment est venu de mettre le sceau à son enseignement. Aussi sa réponse (11) ne se rapporte pas directement à la question posée ; au pouvoir du juge il oppose celui de Dieu. Le mot ἄνωθεν a ici le même sens qu'au chap. **3**, 31. Le premier membre du v. 11 veut dire au fond : si tu peux disposer de ma vie, c'est que Dieu le veut (comp. **3**, 27), et si tu me condamnes, c'est que mon heure est arrivée. Pilate est ainsi réduit

1. *La théologie johannique*, p. 318.

au rôle d'un instrument aveugle et inconscient. La dernière partie du même verset fait ressortir la responsabilité du vrai coupable. *Celui qui m'a livré à toi*, ces mots ne désignent pas une personnalité collective, telle que le peuple juif ou le Sanhédrin ; ils se rapportent à un individu bien déterminé, au traître Judas. Nous croyons cependant que le personnage ainsi directement désigné, l'apôtre de Kérioth, n'est pas celui que l'auteur a principalement en vue. Judas lui-même est un instrument. Dans tout le drame de la Passion, un autre agit en lui et par lui (13, 2, 27), le diable. Or, le diable, c'est « l'homicide » par excellence et le « père des Juifs » (8, 44), le « chef de ce monde » (12, 31). Il est le représentant attitré du parti hostile, l'ennemi personnel du Sauveur. La périphrase *celui qui m'a livré à toi* comporte donc une signification complexe ; elle désigne directement Judas, mais principalement le diable qui est en lui et ultérieurement la portion de l'humanité dont le diable est le chef, le « monde » ou les « Juifs », selon que l'on considère l'antagonisme entre le Christ et Satan se poursuivant à travers les âges depuis l'origine du monde, ou se produisant à un moment précis de l'histoire. C'est le sens historique qui domine. Le comparatif μείζονα ἁμαρτίαν est en corrélation avec l'état moral de Pilate. Dans les reproches adressés aux Juifs, Jésus a déjà à plusieurs reprises employé le mot de « péché » (8, 21, 24 ; 9, 41 ; 15, 22, 24), ce qui porte à croire que les Juifs sont encore en question, quoique n'étant pas directement mentionnés. Mis en présence des partis, Pilate n'a vu dans l'affaire qu'on lui propose, qu'un différend philosophique et religieux (18, 37-38 ; 19, 7). Le grief fondamental pour les Juifs est basé sur un motif dogmatique : il se dit Fils de Dieu ! Pour vaincre les hésitations du gouverneur on fait appel à des considérations d'un autre ordre (12) : Jésus a affiché des prétentions à la dignité royale. Or Tibère, alors empereur, était fort jaloux de son autorité et sévissait rigoureusement contre tout ce qui lui paraissait y porter atteinte. Au gouverneur il appartient de sauvegarder la dignité royale. De fait, les Juifs doivent se soucier fort peu de cette dignité ; s'ils l'invoquent, c'est comme argument *ad hominem*. Il s'agit de déterminer le gouverneur à sévir contre l'accusé ; pour cela, le meilleur moyen, c'est de faire appel à des motifs qui, étant en rapport avec ses fonctions, le touchent personnellement. Ce procédé produit le résultat attendu. Pilate se résout à remplir la formalité du jugement, c'est-à-

dire à livrer Jésus pour être crucifié (13). L'endroit où fut rendue la sentence est désigné d'une manière caractéristique par le mot grec λιθόστρωτος, qui signifie lieu pavé de pierres, pavimentum tesselatum. Le mot hébreu ou plutôt araméen *Gabbatha* ne représente pas la traduction du mot grec. גַּבְּתָא est la forme emphatique de גַּבָּה, qui signifie lieu élevé, éminence. Les deux noms, pris ensemble, offrent une description assez complète de l'endroit, et font supposer que c'était une sorte de terrasse pavée en mosaïque. La notice chronologique du v. 14 se rapporte sans aucun doute à la scène du jugement. C'était la veille de Pâque, c'est-à-dire le 14 nisan, à la sixième heure du jour, ce qui équivaut au milieu du jour naturel. Cette dernière détermination soulève une difficulté de concordance.

Nous lisons dans Mc. (**15**, 25) que le Sauveur fut crucifié vers la troisième heure du jour; comment peut-il se faire que l'arrêt de sa mort ait été prononcé à la sixième heure du même jour, c'est-à-dire trois heures plus tard? Il nous paraît, en premier lieu, nécessaire d'admettre que le IVᵉ Évang., en parlant du jour, adopte la division juive. Ce point, du reste, n'est guère contesté. Partant de là, on a imaginé différents moyens de concilier les données évangéliques. Les systèmes peuvent se réduire à deux ; l'un est basé sur une restauration critique, l'autre consiste à prendre les chiffres au sens large, de manière à voir de part et d'autre une approximation plutôt qu'une détermination précise. *a*) Dans le premier cas, on suppose que, dans l'un des deux textes Jo. **19**, 14 et Mc. **15**, 25, la substitution s'est opérée par une erreur de transcription entre les chiffres 3 et 6. Un scribe aura pu confondre les lettres Γ (= 3) et Ϛ (= 6). Selon que l'on suppose la substitution dans le texte de Marc ou dans celui de Jean, on adopte la sixième ou la troisième heure comme l'indication chronologique réelle, qui a dû se trouver primitivement dans les deux textes. Pour ce qui concerne le IIᵉ Évang., nous ne possédons aucun indice d'une pareille substitution. Dans le IVᵉ Évang., au contraire, plusieurs manuscrits lisent τρίτη au lieu de ἕκτη. Il serait donc possible que l'heure indiquée par le IVᵉ Évang. fût primitivement identique à celle de Marc. Cette solution est plausible. Nous ferons remarquer seulement que le témoignage des mss. où on lit τρίτη n'a pas la valeur d'un argument direct. Cette leçon ne saurait être considérée comme une simple reproduction du texte primitif, elle représente une restitution opérée en vue de la concordance évangélique. En effet,

les textes les plus anciens et les versions sont unanimes sur la leçon ἕκτη. Pour que l'hypothèse ait quelque valeur, il faut admettre que la faute s'est glissée dans un texte antérieur à tous ceux que nous possédons actuellement. — *b*) L'autre opinion est au moins aussi vraisemblable. Les Juifs divisaient le jour en quatre portions. Les écrivains du N. T. ont en vue ces divisions lorsqu'ils parlent de la troisième ou de la sixième heure. Il peut donc se faire que Marc, en parlant de la troisième heure, s'en tienne à la rigueur du terme chronologique pour désigner la durée et faire entendre que l'on était encore dans la deuxième partie du jour, et que Jean, en mentionnant la sixième heure, ait en vue la division la plus prochaine, le moment à partir duquel la sixième heure commençait, bien que le fait en question se place réellement dans l'espace de temps qui répond à la troisième heure. Ce qui nous porte à attribuer cette intention au quatrième évangéliste, c'est qu'il donne l'heure approximative : ὥρα ἦν ὡς ἕκτη, environ la sixième heure. Étant donnée la précision qu'il met d'ordinaire dans les notices de ce genre, on a peine à concevoir qu'il ne se prononce pas catégoriquement, si le mot ὥρα représente, dans sa pensée, un quart de la journée entière ; cela se conçoit, au contraire, aisément, si l'on admet qu'il rapporte le fait au moment précis qui marquait le milieu du jour, aussi bien que le passage de la troisième à la sixième heure. Ce dernier mode de conciliation nous paraît préférable à l'autre.

L'exclamation de Pilate : *Voici votre roi!* (14b) est un trait ironique à l'adresse des Juifs ; il en est de même de la réponse qu'il fait v. 15. En somme, le représentant de la puissance romaine ne voit dans les accusations portées contre Jésus aucun motif de condamnation. Tout en cédant par faiblesse aux instances des Juifs, il affecte à leur égard un profond mépris. Nous lui trouvons la même attitude dans le récit du crucifiement.

3° 19, 16b-42.

16b Ils prirent donc Jésus*, 17 et il sortit, portant sa croix, et se dirigea vers l'endroit appelé Crâne, que l'on nomme en hébreu Golgotha. 18 Là ils le crucifièrent, et, avec lui, deux autres, un de

16b. Quelques mss. ajoutent : καὶ ἤγαγον.

chaque côté, Jésus au milieu. 19 Pilate rédigea une inscription
qu'il fit placer sur la croix et où il était écrit : Jésus de Nazareth,
le roi des Juifs. 20 Beaucoup de Juifs lurent cette inscription,
car l'endroit où Jésus fut crucifié était près de la ville, et l'ins-
cription était en hébreu, en grec et en latin. 21 Les prêtres des
Juifs dirent donc à Pilate : « N'écris pas : « le roi des Juifs* »,
mais : « il a dit : Je suis roi des Juifs. » 22 Pilate répondit : « J'ai
écrit ce que j'ai écrit. » 23 Cependant, les soldats, après avoir cru-
cifié Jésus, prirent ses vêtements, dont ils firent quatre parts, une
pour chaque soldat, et la tunique*. Or, la tunique était sans cou-
ture, d'une seule pièce depuis le haut jusqu'en bas. 24 Ils se dirent
donc : « Ne la déchirons pas, mais tirons au sort à qui l'aura. »
C'était pour que fût accomplie l'Écriture qui dit* : *Ils se sont par-*
*tagé mes vêtements et ont tiré au sort ma tunique**. Les soldats
firent donc ainsi. 25 Or, près de la croix de Jésus, se tenaient sa
mère, la sœur de sa mère, Marie de Clopas, et Marie-Madeleine.
26 Jésus donc, voyant sa mère et, près d'elle, le disciple qu'il
aimait, dit à sa mère* : « Femme, voilà ton fils; » 27 puis il dit au
disciple : « Voilà ta mère. » Et, dès ce moment, le disciple la prit
chez lui. 28 Après cela, Jésus, voyant que tout était désormais
consommé, pour que l'Écriture fût accomplie, dit : « J'ai soif. »
29 Il y avait là un vase plein de vinaigre; ils y trempèrent une
éponge et, l'ayant mise au bout d'une tige d'hysope, ils l'appro-
chèrent de sa bouche. 30 Jésus prit donc le vinaigre, puis il dit :
« C'est fini » et, inclinant la tête, il rendit l'esprit. 31 Les Juifs donc,
comme c'était la Préparation, afin que les corps ne restassent pas en
croix durant le sabbat (car ce sabbat-là devait être très solennel),
demandèrent à Pilate qu'on leur brisât les jambes et qu'on les
enlevât. 32 Les soldats vinrent donc et brisèrent les jambes à cha-
cun de ceux qui avaient été crucifiés avec lui. 33 Cependant, étant
arrivés à Jésus, voyant qu'il était déjà mort, ils ne lui brisèrent pas
les jambes, 34 mais un soldat lui perça le côté avec une lance, et
aussitôt il sortit du sang et de l'eau. 35 Et celui qui l'a vu l'a
atteste, et son témoignage est véridique; et celui-là sait qu'il dit

21. א omet le v. 20 et le v. 21 jusqu'aux mots τῶν Ἰουδαίων inclusivement.
23. א, It. et Syr. pesch. omettent les mots καὶ τὸν χιτῶνα.
24. א B et It. omettent ἡ λέγουσα. — Ps. XXII, 19.
26. א B L X, It. omettent αὐτοῦ.

vrai, afin que vous aussi, vous croyiez. [36] Il en fut ainsi pour que s'accomplît l'Écriture : *On ne brisera aucun de ses os** ; [37] et une autre parole de l'Écriture : *Ils regarderont celui qu'ils auront percé**. [38] Après cela, Joseph d'Arimathée, qui était disciple de Jésus, mais qui s'en cachait par crainte des Juifs, demanda à Pilate d'enlever le corps de Jésus, et Pilate permit. Il vint donc et enleva le corps de Jésus. [39] Nicodème, qui au commencement s'était déjà rendu auprès de Jésus pendant la nuit, vint aussi, apportant un mélange de myrrhe et d'aloès d'environ cent livres. [40] Ils prirent donc le corps de Jésus et l'enveloppèrent dans des linges avec des parfums, selon le mode de sépulture usité chez les Juifs. [41] Or, à l'endroit du crucifiement se trouvait un jardin et, dans le jardin, un caveau neuf, où personne n'avait encore été mis. [42] Ils y déposèrent Jésus, parce que c'était le jour de la Préparation des Juifs et que le caveau était proche.

36. Ex. **12**, 46 ; Num. **9**, 12 ; Ps. XXXIV, 21.
37. Zach. **12**, 10.

Dans toute cette partie, le rapport est étroit entre le récit de Jean et celui des Synopt. Si l'on fait abstraction des deux passages 25-27 et 31-37, qui sont propres au IVe Évang., on peut aisément obtenir un quadruple parallélisme[1]. Pour se rendre compte de l'itinéraire de la Passion, on n'a qu'à jeter un coup d'œil sur une carte de Jérusalem au temps de N.-S. On y verra que Jésus n'eut à traverser qu'une assez petite partie de la ville pour se rendre du prétoire au lieu du supplice, qui était situé en dehors de l'enceinte, vers l'angle N.-O. Le nom hébreu Golgotha est l'interprétation exacte du mot grec κρανίον. En ce qui concerne la voie douloureuse, notre auteur ne fournit aucun détail ; il semble renvoyer tacitement le lecteur à l'émouvant récit des Synopt. Selon que l'on place le prétoire à la tour Antonia ou au palais d'Hérode, le trajet se sera effectué de l'est à l'ouest ou du sud au nord. L'évangéliste est également fort succinct en rapportant la scène du crucifiement. Jésus garda-t-il la couronne d'épines pendant l'exécution ? Les bourreaux lui arrachèrent-ils tous ses habits avant de le mettre en croix ? Fut-il crucifié avant ou après l'érection de l'instru-

1. Cf. Mt. **27**, 33-61 ; Mc. **15**, 22-47 ; Lc. **23**, 33-56.

ment du supplice ? Combien de clous enfonça-t-on dans ses membres pour l'attacher à la croix ? Quelle était la forme de la croix ? Autant de questions sur lesquelles le IVe Évang. ne nous renseigne pas[1]. Par contre, il insiste sur le titre de la croix ; il se plaît à rappeler l'ironie que Pilate ne cessa de manifester à l'égard des Juifs. La réclamation des prêtres (21) est sans doute provoquée par la vue de l'écriteau, et leur démarche a pour but, non de prévenir, mais de faire cesser un état de choses injurieux pour leur nation. Les soldats qui firent l'office de bourreaux étaient au nombre de quatre : c'était le nombre ordinaire de l'escouade dans l'armée romaine (Act. Ap. 12, 4). A lire le v. 24, on est porté à croire que les habits furent divisés, en suivant les coutures, en quatre parties égales ; la tunique ne put être divisée, parce qu'elle était sans couture. Mais ici, comme plus loin 36-37, nous sommes en plein symbolisme. La tunique sans couture représente, à n'en pas douter, l'Église chrétienne, une et indivibible. La citation du v. 24 se lit également dans Mt. 27, 35. Elle est tirée du Ps. XXII (Sept.XXI), 19 et reproduite exactement d'après la version des Sept. Les deux membres parallèles qui constituent le verset, dans le texte hébreu, servent à exprimer une même idée et se rapportent à un seul fait. L'évangéliste, en donnant la citation, l'accommode à son récit, et distingue le fait du partage de celui du tirage au sort. Le v.52 répond à la notice des deux premiers Synopt. Mt. 27, 55-56 ; Mc. 15, 40-41, mais l'énumération des personnes n'est pas la même de part et d'autre ; on dirait même qu'il y a opposition entre les deux notices : tandis que, d'après les Synopt., les femmes se tenaient loin de la croix, d'après le IVe Évang. elles étaient assez rapprochées pour entendre les paroles du Sauveur.

On rencontre une difficulté plus grande, quand il s'agit d'identifier les personnes désignées dans ce verset. Grammaticalement, le membre de phrase Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ est une apposition à ἀδελφή, de sorte qu'il est fait mention seulement de trois personnes qui sont : la mère de Jésus, que l'auteur, selon sa coutume, ne nomme pas, Marie de Clopas et Marie-Madeleine. Par une singulière coïncidence, ces trois personnes portaient le même nom. Une question des plus compliquées se rattache

1. Ces questions sont traitées par le P. Corluy dans te *Comm. in Ev. s. Jo.*, p. 441 ss. On peut voir aussi le P. Ollivier, *La Passion*, appendices.

à la seconde, Marie de Clopas. L'évangéliste ne nous renseigne que vaguement. Elle était, dit-il, sœur de la mère de Jésus ; la détermination ἡ τοῦ Κλωπᾶ exprime un rapport de parenté. Les Synopt. parlent d'une Marie qu'ils disent mère de Jacques le Mineur (Mt. **27**, 56 ; Mc. **15**, 40 ; **16**, 1 ; comp. Lc. **24**, 10). Étant donné que Jacques le Mineur est dit « frère » de Jésus, on conçoit qu'il y ait un lien de parenté entre les deux Marie. Mais, d'un autre côté, il paraît assez invraisemblable que deux sœurs aient porté le même nom. Rien n'empêche d'admettre que la mère de Jacques était simplement belle-sœur de la mère de Jésus ; c'est ce qu'exprimerait le mot ἀδελφή. Quant à l'expression ἡ τοῦ Κλωπᾶ, dont se sert l'évangéliste pour caractériser la même personne, on l'entend habituellement de l'union matrimoniale, « femme de Clopas ». Luc fait mention d'un personnage qu'il nomme Κλεόπας (**24**, 18), dans le même récit où il cite « Marie de Jacques », Μαρία ἡ Ἰακώβου (**24**, 10). Si nous identifions, comme tout nous y invite, le Cléopas de Luc avec le Clopas du IVe Évang., nous serons étonnés de voir Luc en parler comme d'un inconnu, « quelqu'un qui s'appelait Cléopas », tandis que le père de Jacques, Alphée, lui est parfaitement connu (Ἰάκωβος Ἀλφαίου, **6**, 15; Act **1**, 13 ; comp. Mt. **10**. 3 ; Mc. **3**, 18 : Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ἀλφαίου). Pour ces raisons, nous croyons devoir renoncer à l'explication commune qui fait de Clopas et d'Alphée un même personnage. On a voulu voir là deux formes d'un même nom ; en réalité, ce sont deux noms différents, l'un araméen חלפי, Alphée, l'autre grec Κλωπᾶ, abrév. de Κλεόπατρος. Un écrivain de la fin du IIe siècle, Hégésippe, qui possédait sur la parenté du Seigneur des renseignements assez précis, dit que Clopas était frère de Joseph[1]. Cette donnée éclaire la notice évangélique. Les deux expressions Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ et Μαρία ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς Ἰησοῦ s'expliquent l'une par l'autre : Marie (*sœur*) de Clopas et (*belle-*) sœur de la mère de Jésus. Le même Hégésippe mentionne Marie comme ayant un rapport de parenté avec Clopas ; il le fait en termes vagues, en reproduisant la formule évangélique[2]. Les traducteurs latins ont compris qu'il s'agissait là d'un rapport de filiation. Cette interprétation n'est pas soutenable : la Marie

1. Τὸν γὰρ οὖν Κλωπᾶν, ἀδελφὸν τοῦ Ἰωσὴφ ὑπάρχειν Ἡγήσιππος ἱστορεῖ (dans Eus., *H. E.*, III, **11**).

2. Καὶ τὸ μνημονεύειν τὴν τῶν Εὐαγγελίων γραφὴν Μαρίας τῆς τοῦ Κλωπᾶ (dans Eus., *H. E.*, III, **32**).

en question était mère de Jacques, premier évêque de Jérusalem ! Hégésippe, en reproduisant la formule du IVe Évang., avait-il en vue l'union conjugale ? Il serait étonnant, dans ce cas, qu'il ne se fût pas expliqué plus clairement. Il dit à plusieurs reprises que Siméon, successeur de Jacques le Juste sur le siège de Jérusalem, était fils de Clopas, sans nommer sa mère[1]. A ses yeux, le deuxième évêque de Jérusalem est identique à celui que les évangélistes mettent parmi « les frères du Seigneur » sous le nom de Simon[2]. Mais, des quatre personnes auxquelles ils donnent le titre de « frères du Seigneur », les évangélistes n'en mentionnent positivement que deux comme fils de Marie, Jacques et Joseph[3]. En admettant donc que Simon et même Jude soient fils de Clopas, frère à la fois de Joseph et de Marie, nous avons toujours quatre personnes ayant avec le Sauveur le même lien de parenté. — Le legs mystique, dont il est question 26-27, n'a pas son parallèle dans les Synopt. Cependant l'idée de filiation et de maternité spirituelle était familière à l'esprit de Jésus (Mc. 3, 32-35) ; il n'est pas étonnant que l'évangéliste théologien en ait fait le motif de l'apostrophe par laquelle le Christ mourant interpelle sa mère et le disciple bien-aimé. L'allusion scripturaire du v. 28 vise le v. 22 du Ps. LXIX. L'hysope, si tant est qu'on doive la maintenir, intervient dans un but purement symbolique. Cette plante est toute petite et ne saurait fournir une tige capable de supporter à son extrémité une éponge imbibée de liquide[4]. Au surplus, la critique textuelle fournit des raisons qui invitent à la supprimer. Il s'agit d'une simple conjecture, qui a été émise par Joachin Camerarius et soutenue par Field (*Notes on the translation of the New Test.*[2], p. 107). Les deux mots ὑσσώπῳ περιθέντες, dans l'écriture onciale, se présentent sous l'aspect suivant : ΥΣΣΩΠΩΠΕΡΙΘΕΝΤΕΣ. La partie que nous soulignons consiste dans la répétition des deux lettres ΩΠ. Ne pourrait-on pas supposer que cette répétition provient simplement de l'inadvertance d'un ancien copiste ? En partant de cette supposition, on peut lire ὑσσῷ περιθέντες, *l'ayant mise au bout d'une pique*. L'hysope se comprend mieux que la

1. Dans Eusèbe, *H. E.*, III, 11, 22, 33 ; IV, 5, 22. Même témoignage dans les *Constitutions apost.*, VII, 46.
2. Dans Eusèbe, *H. E.*, III, 11.
3. Mt. 27, 56 ; Mc. 15, 40 ; Lc. 24, 10.
4. Cf. *Dictionnaire de la Bible*, III, col. 796 ss.

pique dans l'esprit de l'évangéliste, mais la pique se comprend mieux que l'hysope dans les mains des soldats. Il est vrai que le mot ὑσσός ne se trouve pas ailleurs dans le Nouveau Testament. Mais le IVe Évang. offre un exemple du verbe correspondant, νύσσειν, et cela précisément dans le récit de la Passion[1]. Le même verbe se retrouve dans *l'Évangile de Pierre*[2] et dans les *Acta Joannis*[3] à propos des mauvais traitements infligés au Sauveur. Si l'on maintient la leçon commune, il faudra admettre que le narrateur a l'intention d'assimiler le Christ aux victimes de l'ancienne Loi, et qu'en mentionnant l'hysope il a en vue le rôle liturgique de cette plante. (Ex. **12**, 22; Lev. **14**, 4, 6, 49, 51, 52; Num. **19**, 6; Hebr. **9**, 19; *Barn.* **8**, 1, 6). Les Romains avaient la coutume d'abandonner aux oiseaux de proie les cadavres des suppliciés. D'après la loi juive, au contraire, les corps ne devaient pas rester suspendus au gibet après le coucher du soleil (Deut. **21**, 23). Mais la démarche des Juifs (31) est basée sur une autre considération. Le soleil allait se coucher et le premier jour de la semaine pascale (15 nisan) allait commencer avec la manducation de l'agneau. Ce jour était sanctifié par l'accomplissement des prescriptions légales et par la suspension des travaux (Lev. **23**, 5-7). Cette année-là, il coïncidait avec le sabbat ordinaire ; c'était donc un jour doublement férié, doublement solennel. Aussi, l'auteur le signale-t-il comme un grand jour de sabbat : ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου. C'est en vue de cette solennité que les Juifs demandent que l'on fasse disparaître avant la fin du jour les corps des suppliciés. La mise en croix ne comportait pas de blessures graves; aussi l'agonie des crucifiés devait être longue ; pour hâter leur mort, les Juifs demandent qu'ils soient achevés par le brisement des jambes ou *crurifragium*. La conduite des soldats, 32-34, est évidemment providentielle. Étant donné que Jésus était placé au milieu, on devait, en allant d'une croix à l'autre, rencontrer la sienne en second lieu. Cependant ce n'est qu'après avoir brisé les jambes à chacun des deux criminels, que les bourreaux arrivent à Jésus. Cette manière d'agir est assez étonnante, car les soldats n'avaient aucun motif de distinguer entre les deux brigands et le « roi des Juifs ». D'après la narration évangélique,

1. Εἷς τῶν στρατιωτῶν λόγχῃ αὐτοῦ τὴν πλευρὰν ἔνυξεν (**19**, 34).
2. Ἕτεροι καλάμῳ ἔνυσσον αὐτόν (9).
3. Σταυροῦμαι καὶ λόγχαις νύσσομαι καὶ καλάμοις ὄξος τε καὶ χολὴν ποτίζομαι.

Jésus aurait subi le crurifragium, dans le cas où on l'aurait trouvé encore vivant. Le coup de lance est porté afin de constater la mort. Il est fait allusion à ce détail dans Apoc. 1, 7, où on semble le mettre en rapport avec la prophétie de Zach. 12, 10. La mention du sang et de l'eau est réfléchie. On aurait tort de croire cependant que l'auteur veut faire preuve de connaissances médicales et donner à entendre que Jésus était bien mort, en vue du miracle de la résurrection. Nous croyons être davantage dans l'esprit du IVe Évang. en reconnaissant là un aperçu de théologie mystique. Dans tout ce récit 23-37, l'auteur laisse voir clairement qu'il s'agit de symboles et que les choses ont lieu afin que les paroles de l'Écriture soient accomplies. La scène du crurifragium et du coup de lance ne se lit pas dans les Synopt. Mais le trait du v. 31 se trouve dans plusieurs mss. du premier Évang., notamment dans le Cod. sinaït.[1], immédiatement après le v. 49 du chap. 27. On le lit également dans les écrits apocryphes qui portent le nom de Pilate[2]; c'est à ces documents que l'on doit le nom de Longin, dont on s'est servi pour désigner le soldat qui porta le coup de lance (Λογγῖνος, Longinus, de λόγχη, lancea)[3]. Dans le IVe Évang. l'écrivain considère le fait du coup de lance comme très important, puisqu'il juge nécessaire de l'appuyer sur un témoignage spécial (35). Le rédacteur sort ici de sa personnalité; l'autorité qu'il invoque est celle d'un témoin oculaire. On pourrait, à la rigueur, ne voir là que le procédé littéraire assez commun de l'écrivain qui s'objective pour se mettre en scène. Mais nous sommes porté à croire qu'il y a quelque chose de plus. Un examen réfléchi de l'attestation contenue 19, 35, donne à penser qu'il doit y avoir entre celui qui écrit et l'auteur responsable des choses rapportées une distinction plus qu'idéale. *Et celui qui l'a vu l'a attesté, et son témoignage est véridique*; *et celui-là sait qu'il dit vrai, afin que, vous aussi, vous croyiez*; remarquez les deux verbes au parfait ἑωρακώς, μεμαρτύρηκεν. Si le témoin est l'auteur lui-même, pourquoi celui-ci ne dit-il pas : *rend témoignage*, au présent? Il est vrai qu'immédiatement après nous lisons : *et il sait*... Mais l'écrivain grec était dans l'impossi-

1. Ἄλλος δὲ λαβὼν λόγχην ἔνυξεν αὐτοῦ τὴν πλευράν καὶ ἐξῆλθεν ὕδωρ καὶ αἷμα.
2. *Acta Pilati*, **11**, 2. De même dans la *Pistis Sophia*.
3. Λόγχῃ τὴν πλευρὰν αὐτοῦ ἐξεκέντησεν Λογγῖνος ὁ στρατιώτης. *Act. Pil.*, **16**, 7; *Gesta Pil.*, **16**, 4 (textes colligés par Resch, *Parallelt. zu. Joh.*, p. 183).

bilité d'exprimer cette notion au passé. De plus, le sujet du verbe est ici ἐκεῖνος (celui-là). S'il y avait identité réelle entre le rédacteur et le témoin mis en cause, il semble que le pronom démonstratif aurait dû être αὐτός, ou οὗτος, ou ὁ τοιοῦτος. Un de ces mots aurait bien répondu à l'équivoque d'un auteur dissimulant sa personnalité. La formule *afin que vous croyiez*, revient plus loin (**20**, 31). C'est aux lecteurs de l'Évang. que s'adresse cet avertissement, καὶ ὑμεῖς, vous aussi. Le mot λέγει a un sens générique. Pris en soi, il ne se rapporte pas plus à la tradition orale qu'à l'écriture[1]. Les textes allégués (36 et 37) se rapportent l'un au crurifragium, l'autre au coup de lance. Le premier est tiré probablement du Pentateuque (Ex. **12**, 46 ; Num. **9**, 12) ou, selon Holtzmann[2], du Ps. XXXIV, 21. Le second est du prophète Zacharie (**12**, 10) ; on en retrouve les termes dans l'Apoc. **1**, 7. La citation est littéralement reproduite par s. Justin, et il y a lieu de croire que l'auteur de l'Apologie l'a empruntée au IV[e] Évang.[3]. Le verbe ὄψονται, *ils regarderont*, se rattache au phénomène qui a accompagné la blessure et que l'auteur considère comme le prélude des merveilles qui suivront la mort du Sauveur; le sacrifice une fois accompli, les Juifs, frappés par les prodiges, tourneront les yeux vers Jésus, mais il sera trop tard. Au v. 38, le IV[e] Évang. rejoint les Synopt. (38-42 = Mt. **27**, 57-60; Mc. **15**, 42-46; Lc. **23**, 50-54). Nicodème, le docteur sceptique du chap. **3**, que le lecteur avait perdu de vue, reparaît (39), et on le voit s'occuper activement à l'ensevelissement de Jésus. L'expression τὸ πρῶτον peut avoir une signification absolue (d'abord, déjà) et se rapporter simplement à l'unique visite susmentionnée (**3**, 1-10) ; elle peut aussi désigner cette visite par rapport à des entrevues subséquentes, et se traduire par *la première fois*. Le v. 41 reproduit exactement une donnée fournie par Luc **23**, 53. Le caveau neuf, dans lequel on dépose le corps du Sauveur, est considéré comme un sépulcre provisoire. On s'en sert

1. Baldensperger, faisant un rapprochement entre **19**, 35 (ἀληθῆ λέγει) et **21**, 24 (γράψας ταῦτα), voit dans ces deux notices une allusion à la tradition orale, source du IV[e] Évang. *Der Prolog der vierten Evangeliums*, p. 111, note 1.

2. *Das Evang. des Jo*[2]., p. 219.

3. Apol. I, 52 : ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν, comme dans le texte johannique, tandis que, dans Zach. **12**, 10, la traduction des LXX est : ἐπιβλέψονται πρός με, ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο.

parce qu'il est à proximité et qu'on n'a pas le temps d'emporter le corps avant que le repos sabbatique ait commencé (42).

Le trait relaté au v. 34 du chap. 19 a, dans l'esprit de l'écrivain, une portée mystique. Mais quel but se propose l'évangéliste, en rapportant cet épisode de la Passion, qui est omis par les trois Synopt.? A-t-il voulu réfuter l'hérésie des Docètes, en démontrant que Jésus était réellement homme? Dans ce cas, la mention de l'eau était parfaitement inutile; le sang suffisait[1]. Il ne faut donc pas chercher dans cette phrase une intention polémique. Deux fois, au cours de cet Évang., l'auteur mentionne l'eau comme principe intérieur de régénération spirituelle, 4, 13-14; 7, 38; dans ces deux endroits, le terme est employé avec un sens métaphorique. Mais ailleurs, dans l'entretien de Jésus avec Nicodème (3, 5) l'eau, considérée dans sa nature physique, est proposée comme un moyen extérieur indispensable au salut; tout le monde admet qu'il s'agit là du baptême. L'idée que le sang de J.-C. lave les souillures des hommes et efface leurs péchés se rencontre en deux passages différents des écrits johanniques (I Jo. 1, 7; Apoc. 1, 5); elle y revêt à peu près la même forme que dans l'épître aux Hébreux, 9, 14. Dans le IVe Évang., en dehors du texte qui nous occupe, il n'est parlé du sang de N.-S. qu'une seule fois; c'est dans le passage eucharistique 6, 53-56, quand Jésus lui-même insiste sur la nécessité de manger sa chair et de boire son sang. Or, étant admis que l'évangéliste, en mentionnant le sang et l'eau, attribue à chacun de ces deux éléments une signification théologique distincte, le sang ne saurait représenter exactement la même notion que dans les passages précités (I Jo., Apoc., Hebr.), le principe de purification étant représenté par l'eau. Un terme de comparaison plus intéressant se trouve dans le verset des trois témoins, I Jo. 5, 7-8 : *car ils sont trois qui rendent témoignage : l'esprit, l'eau et le sang, et ces trois ne font qu'un.* Il est cependant impossible de déduire de ce pasage un parallélisme rigoureux. Il y est question de trois témoins, c'est-à-dire de trois moyens dont Dieu s'est servi pour faire connaître aux hommes la divinité de Jésus; dans le texte évangélique, il n'est question que du sang et de l'eau; l'esprit n'est pas mentionné. En outre, loin de servir de témoins, l'eau et le sang y sont l'objet d'un témoignage spécial (19, 35). En définitive, rien, en dehors du IVe Évang., ne nous renseigne sur l'intention théologique de l'évangéliste. Il faut donc s'en tenir aux données intrinsèques du

1. Holtzmann, *Das Evang. des Joan.*², p. 218. Celse faisait valoir ce texte pour nier la divinité de J.-C. Origène rétorque son argument, *Contra Celsum*, I, 66; II, 36.

livre et s'en rapporter d'une part, à 3,5 pour l'eau, d'autre part, à 6, 53-56 pour le sang. Aux yeux de l'écrivain, l'eau et le sang ont une signification symbolique; ils représentent les deux sacrements dont on a auparavant affirmé avec insistance l'efficacité, le baptême et l'eucharistie : « Et ideo hæc duo specialiter pertinent ad duo sacramenta : aqua ad sacramentum baptismi, ad eucharistiam sanguis [1]. »

1. S. Thomas, *Evang. Joan.*, cap. 19, lect. v, 4, *fin.*

§ XXVI. *La Résurrection.*

Dans la tragédie de la Passion, le chap. 20 constitue un acte nouveau, le dernier, selon le plan primitif de l'ouvrage. Il comprend trois scènes : *a*) Le tombeau vide; Jésus apparaît à Marie-Madeleine (1-18); *b*) Jésus apparait aux apôtres, Thomas étant absent (19-23); *c*) Jésus apparaît de nouveau aux apôtres, en présence de Thomas (24-29). Les deux derniers versets (30-31) constituent *d*) la conclusion du livre. Pour plus de clarté, nous nous bornerons d'abord à une interprétation littérale du récit, pour faire ensuite un examen comparatif de la narration johannique par rapport à celle des trois premiers Évang.

1° 20, 1-18.

[1]Le premier jour de la semaine, le matin tandis qu'il faisait
encore obscur, Marie-Madeleine se rendit au sépulcre et vit la
pierre enlevée du tombeau*. [2]Elle courut donc et se rendit auprès
de Simon Pierre et de l'autre disciple que Jésus aimait, leur
disant : on a enlevé le Seigneur du sépulcre, et nous ne savons pas
où on l'a mis. [3]Alors Pierre sortit, ainsi que l'autre disciple, et
ils se rendirent au sépulcre. [4]Ils couraient tous les deux ensemble,
et l'autre disciple, courant plus vite que Pierre, le devança et
arriva le premier au sépulcre. [5]S'étant baissé, il vit les linges à
terre, mais il n'entra pas. [6]Cependant, Simon Pierre, qui le sui-
vait, arriva, entra dans le sépulcre et vit les linges à terre [7]et
le suaire, qui avait été mis sur sa tête, séparé des linges, roulé
et placé dans un endroit à part. [8]Alors l'autre disciple, qui était
arrivé le premier au sépulcre, entra aussi; il vit et il crut*. [9]Car
ils ne comprenaient pas encore l'Écriture où il est dit qu'il doit
ressusciter d'entre les morts. [10]Les disciples s'en retournèrent

1. ℵ : ἀπό τῆς θύρας τοῦ μνημείου. Quelques mnn., ainsi que les vers. It., Cop., Sah., lisent : ἀπό τῆς θύρας ἐκ τοῦ μνημείου.

8. Quelques témoins, parmi lesquels Syr. sin., mettent ces deux verbes au pluriel.

donc chez eux. 11 Or Marie se tenait dehors, pleurant à côté du
sépulcre. Tout en pleurant, elle se baissa et regarda dans le
sépulcre. 12 Elle vit alors deux anges vêtus de blanc, assis l'un
à la tête, l'autre aux pieds de l'endroit où le corps de Jésus
avait été couché. 13 Et ils lui dirent : « Femme, pourquoi pleures-
tu? » Elle leur répondit : « Parce qu'on a enlevé mon Seigneur et
je ne sais pas où on l'a mis. » 14 Ayant dit cela, elle se retourna
et vit Jésus debout, mais sans savoir que c'était Jésus. 15 Jésus lui
dit : « Femme, pourquoi pleures-tu? qui cherches-tu? » Pensant
que c'était le jardinier, elle lui répondit : « Seigneur, si c'est toi
qui l'as enlevé, dis-moi où tu l'as mis et je le prendrai. » 16 Jésus
lui dit : « Marie! » Elle se retourna et lui dit en hébreu* :
« Rabboni! » (ce qui veut dire maître). 17 Jésus lui dit : « Ne me
touche pas, car je ne suis pas encore monté vers le Père*, mais
va trouver mes frères* et dis-leur que je monte vers mon Père
et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu. » 18 Marie-Made-
leine alla annoncer aux disciples qu'elle avait vu le Seigneur et
qu'il lui avait dit cela.

16. Certains mss. suppriment le mot ἑβραϊστί.
17. Certains témoins ajoutent μου après πατέρα. — ℵ et D retranchent μου après ἀδελφούς.

Ce premier fragment contient deux faits : le tombeau vide; apparition à Marie-Madeleine.

a) Le tombeau vide (1-13). L'histoire de la résurrection nous transporte au dimanche, qui était le premier jour de la semaine, ἡ μία τῶν σαββάτων, et le troisième après le crucifiement, qui eut lieu le vendredi. Nous n'avons pas besoin d'insister pour prouver que « l'autre disciple », dont il est question dans cette première partie du récit, est le même que celui qui figure 18, 15-16. Nous sommes donc en présence de trois personnages connus, Simon Pierre, Jean et Marie-Madeleine. C'est Marie qui, la première, présume, plutôt qu'elle ne constate, la disparition du corps. D'après ce qui est dit au v. 1, elle ne voit qu'une chose, l'ouverture du sépulcre d'où on a retiré la pierre. Simon Pierre, dont l'importance s'accentuera au chapitre suivant, a déjà ici la préséance (2). Il est nommé tout d'abord ; il arrive au sépulcre en dernier lieu sans doute (4), mais il y pénètre le premier (6). Il faut

entendre par ὀθόνια les linges et les bandelettes, dont on enveloppait le cadavre du défunt. Le suaire devait avoir les dimensions et l'apparence d'un mouchoir. Les détails que donne ici l'évangéliste répondent parfaitement à la manière dont les Juifs avaient coutume d'ensevelir les morts (19, 40; comp. 11, 44). La foi de Pierre n'est pas directement mise en question, mais on reconnaît aisément, par ce qui suit, que les deux apôtres, en arrivant au sépulcre, étaient dans les mêmes dispositions d'esprit. On est donc en droit de supposer que l'événement extraordinaire dont ils étaient témoins produisit sur tous les deux le même effet, c'est-à-dire la foi (8). L'objet de la croyance ne peut être que le fait de la résurrection. Ils croyaient bien à la divinité et au caractère messianique de Jésus; mais ils ignoraient que le Messie dût ressusciter, bien que ce fût annoncé dans l'Écriture (Ps. XVI, 10; comp. Act Ap. 2, 27; 13, 35). La vue du sépulcre resté vide éveilla dans leur esprit l'idée de la résurrection comme signe messianique. Les deux disciples retournent chez eux, πρὸς ἑαυτούς (10). Marie, seule auprès du tombeau, a d'abord la vision décrite v. 12 : deux anges, sans doute de forme humaine, lui apparaissent vêtus de blanc; ils sont assis, et leurs positions respectives sont désignées par rapport à la place qu'avait dû occuper le corps de Jésus, l'un à la tête, l'autre aux pieds. La réponse de Marie, v. 13, est la répétition de 2[b].

b) Jésus se manifeste à Marie-Madeleine (14-18). Dès l'abord, le Maître n'est pas reconnu. Quelle en est la raison? Jésus avait-il réellement pris les apparences d'un jardinier? Les yeux de Marie étaient-ils voilés par les larmes au point de ne pas pouvoir clairement distinguer les objets, ou bien l'invraisemblance du fait l'empêcha-t-elle d'adhérer? Ces différents motifs ont pu agir concurremment. Marie-Madeleine était troublée dans son esprit autant que dans ses sens. L'apparition soudaine de celui qu'elle cherchait mort était bien faite pour la déconcerter. Elle reconnaît Jésus à la voix (16). La première partie du colloque est réduite à sa plus simple expression; un mot de part et d'autre. La réponse de Jésus (17) est énigmatique. Le *Noli me tangere*, uni par un lien de causalité à la déclaration qui suit, constitue une difficulté qui n'a pas encore reçu de solution pleinement satisfaisante. Que le Sauveur ressuscité dise à Marie : *ne me touche pas*, on le conçoit aisément, si l'on identifie l'apparition de Jésus à

Marie-Madeleine, dont il est ici parlé, avec l'apparition rapportée dans Mt. 28, 1-10; dans ce cas, en effet, le *Noli me tangere* a sa place naturelle, dans le récit du premier Évang., entre le v. 9 et le v. 10; il est prononcé quand Marie s'approche à son tour de Jésus pour l'adorer et lui embrasser les genoux. Mais on se perd en conjectures dès que l'on veut expliquer la relation de causalité qui, dans le IV[e] Évang., réunit cette proposition au reste du verset. Selon Reuss[1], il y aurait, entre l'attouchement et la foi, une opposition analogue à celle qui est établie plus loin (29) entre « voir » et « croire ». En confiant à Marie le message qui doit faire connaître aux disciples le fait de la résurrection, Jésus fait appel à la foi et demande un assentiment basé sur des motifs d'ordre purement spirituel. Cette explication, outre qu'elle est pénible, ne rend pas compte du rapport qu'il y a entre la défense *ne me touche pas* et l'Ascension. L'interprétation traditionnelle n'est pas plus satisfaisante : le moment n'est pas encore venu, dit-on, où le Sauveur doit s'unir définitivement aux siens; avant que se réalise la promesse qu'il a faite dans son dernier entretien (14, 12-21; 16, 5-7; 16-19), il doit remonter vers son Père, conformément à sa prédiction; en attendant, il se soustrait aux épanchements familiers. Mais on oublie le récit parallèle Mt. 28, 9-10. Nous ne voyons qu'une manière de résoudre la difficulté : c'est d'admettre une inversion logique dans la construction de la phrase et de considérer la particule γάρ comme servant à relier entre elles les deux propositions οὔπω ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα μου et πορεύου πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου, ou bien, ce qui paraît plus naturel encore, de rejeter la première de ces deux propositions à la fin du verset : *Ne me touche pas; mais va trouver mes frères... car je ne suis pas encore remonté vers mon Père*. Ceux qui trouveront ce procédé d'exégèse arbitraire voudront bien considérer qu'une interversion analogue s'impose quelques lignes plus bas, v. 19. Le mot « frère » n'a pas ici son sens rigoureux; il sert à désigner les apôtres. La dernière partie du verset est au style direct; il faut suppléer la préposition ὅτι devant ἀναβαίνω.

1. *La Théologie johannique*, p. 333.

2° 20, 19-23.

19 Or ce jour-là, qui était le premier de la semaine, le soir étant
venu, les portes du lieu où se trouvaient* les disciples étant fer-
mées par crainte des Juifs, Jésus vint, et, se plaçant au milieu
d'eux, il leur dit : « Que la paix soit avec vous! » 20 Et, ayant
dit cela, il leur montra les mains et le côté*. Les disciples se
réjouirent donc à la vue du Seigneur. 21 Alors, il leur dit de nou-
veau : « Que la paix soit avec vous! De même que le Père m'a
envoyé, moi aussi je vous envoie. » 22 Ayant parlé ainsi, il souffla
sur eux et leur dit : « Recevez l'Esprit-Saint! 23 Les péchés seront
remis à ceux auxquels vous les remettrez et retenus à ceux aux-
quels vous les retiendrez. »

19. T. R. ajoute συνηγμένοι; ce mot est absent de la plupart des textes.
20. Nous suivons la leçon que donnent ℵ A B D I : ἔδειξεν τὰς χεῖρας καὶ τὴν πλευρὰν αὐτοῖς.

Le soir du même jour où il s'est montré à Marie-Madeleine, Jésus se manifeste aux apôtres assemblés. La crainte des Juifs est cause de ce que les portes sont fermées et non pas de la présence des disciples, de sorte que le membre de phrase διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων a sa place logique après le mot κεκλεισμένον. Les premiers mots du Sauveur, εἰρήνη ὑμῖν, sont une simple salutation. La démonstration du v. 20 est faite en vue d'établir l'identité du crucifié. La mission des apôtres, v. 21, fournit un nouvel exemple d'une idée plusieurs fois émise dans les discours du IVe Évang. : Jésus affirme entre lui et les siens un rapport semblable à celui qui l'unit lui-même à son Père. L'insufflation (22) s'adresse, comme les paroles qui l'accompagnent, aux apôtres pris collectivement; il n'y a pas lieu de penser qu'elle ait été répétée pour chacun des membres du collège apostolique. Elle est un acte symbolique ; l'emploi du mot πνεῦμα rend parfaitement intelligible le rapport entre le souffle matériel et le don du S.-E. Les verbes *remettre* et *retenir* (23) sont pris au sens moral et non au sens purement juridique et extérieur ; il suffit, pour s'en convaincre, de se rappeler la signification constante du mot ἁμαρτία dans la terminologie johannique, notamment

aux chapitres 8, 9 et 15 de l'Évang. Il convient de noter la tournure ἄν τινων ἀφῆτε : le Sauveur insiste davantage sur l'efficacité du pouvoir qu'il concède que sur l'obligation d'en faire usage.

3° 20, 24-29.

24 Cependant un des Douze, Thomas, surnommé Didyme, n'était
pas avec eux lorsque Jésus vint. 25 Les autres disciples lui dirent :
« Nous avons vu le Seigneur. » Mais lui, « à moins, dit-il, que
je ne voie dans ses mains l'empreinte des clous, que je ne mette
mon doigt sur l'empreinte des clous et ma main dans son côté,
je ne croirai pas. » 26 Huit jours après, ses disciples étaient de
nouveau enfermés et Thomas était avec eux. Jésus vint, les portes
étant fermées, se plaça au milieu d'eux et dit : « Que la paix soit
avec vous. » 27 Puis il dit à Thomas : « Mets ton doigt là et vois
mes mains et approche ta main, mets-la sur mon côté et ne sois
pas incrédule, mais croyant. » 28 Thomas répondit et lui dit :
« Mon Seigneur et mon Dieu. » 29 Jésus lui dit : « Parce que tu
m'as vu, tu as cru; heureux ceux qui ont cru sans voir! »

Le v. 24 sert de transition et insinue assez clairement que la nouvelle christophanie, dont il va être parlé, a eu lieu spécialement en faveur de l'apôtre Thomas. Les motifs de crédibilité (25) sont basés sur les plaies que les autres apôtres ont vues, mais qu'ils n'ont pas touchées (20). D'après la donnée chronologique du v. 26, la manifestation de Jésus en présence de Thomas aurait eu lieu le deuxième dimanche qui suivit la Passion. L'apparition se produit dans les mêmes circonstances qu'auparavant (19). Il est à remarquer que Jésus connait l'incrédulité de Thomas d'une connaissance surhumaine (27). L'Évang. ne dit pas que l'apôtre ait soumis le corps du Sauveur à l'épreuve qu'il avait déclarée nécessaire. Il est curieux de constater que la première épître johannique fait appel aux preuves palpables : nous vous annonçons « ce que nous avons vu, ce que nos mains ont touché » (I Jo. 1, 1). Il existe une tradition très ancienne que l'on peut considérer, soit comme le fondement, soit comme l'explication postérieure de ce texte. Elle est rapportée par Clém. d'Al. ; elle assure que l'apôtre Jean eut le singulier privilège de plonger sa main dans le

corps du Sauveur[1]. Au v. 28 les substantifs employés au nominatif avec l'art. ὁ κύριος, ὁ θεός, équivalent à des vocatifs de sorte que les paroles de Thomas ne sont pas une simple exclamation d'étonnement (mon Dieu !), comme le veut Paulus, à la suite de Théodore de Mopsueste ; elles contiennent une profession de foi à l'adresse de Jésus. Que Thomas ait sondé les plaies du Sauveur ou qu'il se soit abstenu de le faire, toujours est-il qu'il se rend seulement à l'évidence : s'il ne touche pas, du moins il voit. Et pourtant la foi à la résurrection du Christ est nécessaire pour tous les hommes et il n'a été donné qu'au tout petit nombre des premiers disciples d'être les témoins de ce prodige. Aussi, heureux ceux qui, moins exigeants que Thomas, croiront sans voir ! C'est dans le sens d'un avertissement ou, si l'on veut, d'une constatation anticipée, qu'il faut entendre ces dernières paroles de Jésus.

4° 20, 30-31.

30 Jésus a bien fait, en présence des disciples*, beaucoup d'autres miracles qui ne sont pas écrits dans ce livre. 31 Mais ceci a été écrit pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu et que, en croyant, vous ayez la vie* en son nom.

30. Quelques mss. ajoutent αὐτοῦ.
31. Certains témoins ajoutent αἰώνιον.

Les miracles rapportés dans le IVe Évang. ne sont que des spécimens choisis entre une multitude de faits prodigieux. L'auteur laisse entendre qu'il est à même d'en relater une foule d'autres, dont il a été également témoin oculaire. Le contenu de ces deux versets convient parfaitement à la finale du livre ; le récit terminé, l'auteur explique pourquoi il a passé sous silence des miracles que tout le monde con-

1. Fertur ergo in traditionibus, quoniam Joannes ipsum corpus, quod erat extrinsecus tangens, manum suam in profunda misisse et ei duritiam carnis nullo modo reluctatam esse, sed locum manui præbuisse discipuli. Clem. d'Al., *Adumbrationes in* I Jo. 1, 1 (*P. G.*, IX, col. 735). Cette tradition mérite d'être rapprochée du trait que fournit l'Évang. lui-même (20, 8), où il est dit du disciple mystérieux, compagnon de Pierre, que, devant le tombeau resté vide, *il vit et il crut*.

naît. S'il n'en parle pas, ce n'est pas qu'il les ignore, c'est qu'ils ne conviennent pas à son but. Son dessein n'est pas de donner un aperçu historique complet, mais de fournir les preuves de la divinité de Jésus pour l'édification des croyants et la conversion des infidèles (comp. I Jo. 1, 3). La formule ἵνα πιστεύσητε rappelle l'expression analogue employée plus haut, 19, 35. En parlant de miracles *qui ne sont pas écrits dans ce livre* et en indiquant le but de son ouvrage (ταῦτα δὲ γέγραπται...) l'évangéliste embrasse d'un coup d'œil son récit tout entier; c'est qu'il est arrivé au terme de son œuvre.

Après avoir marché à peu près de front avec les évangélistes synoptiques dans le récit de la Passion, notre auteur reprend toute son originalité dès qu'il s'agit de la résurrection et rapporte des faits qui lui sont particulièrement connus. Du reste, sur ce point, les trois premiers Évangiles ne donnent pas l'impression d'un accord absolu. On n'en a pas moins essayé d'harmoniser les quatre récits Mt. 28; Mc. 16; Lc. 24; Jo. 20, de manière à obtenir une narration exempte de contradictions et, autant que possible, vraisemblable. Dans la première partie du récit johannique (20, 1-18), où Marie-Madeleine joue le principal rôle, on peut distinguer trois fragments : l'arrivée au sépulcre (1); l'intervention de Pierre et de son compagnon (2-10); la vision des anges et l'apparition du Seigneur (11-18). Dans tout ce passage, le IVe Évang. n'a avec les Synopt. que quelques points de contact. Le fait initial est le même dans les quatre narrations : Jo. 20, 1; Mt. 28, 1; Mc. 16, 1-4; Lc. 24, 1-2. Notre auteur, il est vrai, ne nomme que Marie-Madeleine, tandis que les Synopt. parlent d'un groupe de femmes, mais l'emploi du pluriel au v. 2 (οὐκ οἴδαμεν) montre que, dans son esprit, la personne dont il parle n'est pas seule. Le récit de l'arrivée de Pierre au tombeau (2-10) se trouve résumé dans un verset de Luc (12). Le troisième fragment (11-18) paraît avoir été composé sur le thème que nous retrouvons dans la finale deutéro-canonique de Mc. 16, 9-11. Quant à l'autre partie du chap. 20, il n'y a que la première apparition de Jésus aux apôtres qui puisse entrer en parallèle avec les Synopt., Mc. 16, 14-18; Lc. 24, 36-49. L'événement est le même, mais les trois récits diffèrent complètement sur le caractère des détails qui les constituent. Dans le chapitre que nous venons de voir, le IVe Évang. rapporte trois apparitions de Jésus ressuscité qui, toutes, ont lieu à Jérusalem. Nous identifions la première avec celle dont furent favorisées les saintes femmes, au nombre desquelles se trouvaient Marie-Madeleine. Elle est racontée dans Mt. 28, 1-10 et Mc. 16, 9-11. La deuxième se trouve

dans Mc. **16**, 12-18 et Lc. **24**, 36-49. La troisième est propre au IVe Évang. Si l'on veut maintenir et concilier entre elles toutes les données évangéliques, voici quelle aura dû être la suite des événements : *a*) le dimanche matin (16 nisan) les saintes femmes, parmi lesquelles Marie-Madeleine, se rendent au tombeau (Mt. 1 ; Mc. 1-4; Lc. 1-3; Jo. 1). — *b*) Marie, laissant là ses compagnes, s'en retourne en toute hâte pour annoncer à Pierre que le tombeau est vide (Jo. 2-3); c'est pendant son absence qu'a lieu la scène racontée par les Synopt. Mt. 5-7; Mc. 5-7; Lc. 4-8. — *c*) Pierre arrive au sépulcre, suivi de Marie (Lc. 12; Jo. 2-10). — *d*) Marie à son tour a la vision des deux anges; Jésus lui apparaît ainsi qu'aux autres femmes (Mt. 9-10; Jo. 11-17). Ici se place le récit propre aux Synopt. Mt. 8; Mc. 8; Lc. 9-11. — *e*) Le soir du même jour, Jésus se manifeste aux apôtres assemblés (Mc. 14-18; Lc. 36-49; Jo. 19-23). Mais c'est là une concordance artificielle, et une sage critique préférera expliquer chaque Évangile en lui-même et en tenant compte de l'esprit qui le caractérise. L'Évangile pseudépigraphe, qui s'intitule *Évangile de Pierre*, offre une finale, malheureusement tronquée, où la narration des faits postérieurs au crucifiement est singulièrement simplifiée. Cependant, il est permis de croire que, dans l'état primitif du texte, cet écrit contenait en résumé les événements rapportés à la fin du IVe Évang. Après que les femmes ont visité le tombeau, les apôtres s'en retournent chez eux et le texte que nous possédons se termine par ces mots : « Et moi, Simon Pierre, et André, mon frère, prenant nos filets, nous allâmes à la mer; et il y avait avec nous Lévi, fils d'Alphée, que le Seigneur... » Il est fort probable que l'auteur poursuivait en racontant une scène de pêche sur le lac de Tibériade, et tout porte à supposer que cette pêche est précisément celle que nous lisons au dernier chapitre de Jean. Certains critiques pensent que ce même récit constituait également la finale primitive du IIe Évang. Toujours est-il que les faits galiléens du chap. **21** de notre Évang. sont basés sur une tradition solide et fort répandue parmi les chrétiens de la deuxième génération, puisqu'on a cru devoir les rapporter, sauf à les placer en dehors du cadre tout hiérosolymitain du livre.

Nous nous bornerons à relever dans le chap. **20** de notre Évang. deux textes dont l'un a trait à la rémission des péchés et l'autre à l'acte de foi. — *a*) La signification directe du v. 23 est facile à saisir : Jésus confère aux apôtres le pouvoir de remettre les péchés. Mais ce passage a une portée dogmatique ultérieure qui ne se manifeste pas à la simple lecture. Quelle est l'étendue de ce pouvoir et de quelle manière doit-il être exercé ? L'Église catholique a défini ce dernier point, en déclarant que les paroles contenues en cet endroit doivent s'entendre du sacre-

ment de Pénitence[1] et en écartant les interprétations d'après lesquelles il serait question dans ce texte soit du sacrement de Baptême, soit de la prédication évangélique. D'après N.-S. lui-même et dans l'esprit des Juifs ses contemporains, le pouvoir de remettre les péchés n'appartient qu'à Dieu (Mt. 9, 1-8 = Mc. 2, 1-12 = Lc. 5, 17-26). Mais, ce pouvoir, Dieu peut le communiquer. En le conférant aux apôtres, Jésus leur confie un ministère divin. Les apôtres remettront donc les péchés, non pas de leur propre autorité, mais en vertu de l'autorité divine dont ils sont les instruments : « Remissio peccatorum est proprium opus Dei, qui propria auctoritate et virtute peccata dimittit ; sacerdotis autem non nisi est sicut instrumenti[2]. » Dans la formule évangélique les termes remettre et retenir sont corrélatifs. Dieu et son ministre remettent et retiennent les péchés, selon qu'ils confèrent ou refusent l'un la grâce sanctifiante, l'autre le sacrement[3]. Les théologiens considèrent ce texte comme le complément de ce que nous lisons dans Mt. 16, 19 et 18, 18, et reconnaissent, dans le pouvoir de remettre et de retenir les péchés, l'équivalent du pouvoir des clés confié à Pierre, ainsi que du pouvoir de lier et de délier que, d'après le premier Évang., le Sauveur concède à tous les membres du collège apostolique. La critique littéraire ne peut que confirmer ce rapprochement. Il est en effet grandement probable, pour quiconque y regarde de près, qu'en écrivant le v. 23 du chap. 20, l'auteur du IVe Évang. avait présent à l'esprit le passage de Mt. 18, 18. — *b*) A propos du v. 29, les théologiens, que préoccupe le texte de l'épître aux Hébreux 11, 1, se demandent quel est l'objet sur lequel porte la foi de l'apôtre Thomas. « Aliud vidit et aliud credidit », dit s. Thomas. Et il ajoute : « Vidit hominem et cicatrices, et ex hoc credidit divinitatem resurgentis[4] ». Mais, dans toute la deuxième partie du IVe Évang., la divinité de Jésus n'est pas en question. Ici en particulier, il s'agit uniquement de la résurrection du Sauveur. L'apparition de Jésus à Thomas sert de preuve ; elle est une réponse à l'attitude sceptique de l'apôtre. Or, le scepticisme de Thomas ne porte nullement sur la divinité de Jésus, mais sur le fait de sa résurrection. Si l'on veut laisser au mot « croire » sa signification rigoureuse, il est une autre explication qui nous semble plus appropriée au contexte : Thomas, en voyant les plaies, constate l'identité de Jésus ressuscité avec Jésus crucifié ; dans cette constatation, il est réduit

1. Conc. Trident., sess. xiv, *de Pœnitentia*, can. 3.
2. S. Thomas, *Evang. Joan.*, cap. 20, lect. iv, 5, *fin.*
3. S. Thomas, *Ibidem.*
4. S. Thomas, *Ibid.*

par l'évidence. Mais le retour à la vie est quelque chose d'insolite, de prodigieux, qui va à l'encontre de notre manière habituelle de penser et qui ne s'impose jamais nécessairement à l'adhésion de l'esprit. Il s'agit en effet d'un miracle et, dans le miracle, il y a toujours quelque chose d'obscur. Nous arrivons ainsi à concevoir comment l'apôtre sceptique croit et voit. Nous pouvons dire, en employant la terminologie du Docteur angélique : aliud vidit, aliud credidit : il vit Jésus ressuscité et ajouta foi au miracle de la résurrection.

---

§ XXVII. *Appendice.*

Ce supplément du IVe Évang. contient le récit d'une apparition. Nous y distinguons deux parties : un exposé historique, la pêche et le déjeuner au bord du lac de Tibériade (1-14); un dialogue, la prédiction relative à Pierre et à Jean (15-23). Les deux derniers versets (24-25) servent de conclusion au chapitre et au livre.

1° 21, 1-14.

[1]Après cela, Jésus se manifesta de nouveau* aux disciples sur
les bords de la mer de Tibériade; il se manifesta de la manière
suivante : [2]Simon Pierre, Thomas appelé Didyme et Nathanaël
de Cana en Galilée se trouvaient ensemble, ainsi que les [fils] de
Zébédée et deux autres disciples. [3]Simon Pierre leur dit : « Je
m'en vais pêcher. » Ils lui dirent : « Nous y allons aussi avec
toi. » Ils sortirent donc et s'embarquèrent, mais ils ne prirent
rien cette nuit-là. [4]Le matin étant à peine venu, Jésus se tenait
sur le rivage; cependant, les disciples ne savaient pas que c'était
Jésus. [5]Or, Jésus leur dit : « Enfants, n'avez-vous rien à manger? »
Ils lui répondirent : « Non. » [6]Alors il leur dit : « Jetez le filet
à droite de la barque et vous trouverez. »* Ils le jetèrent donc et
ils ne pouvaient plus le retirer, tant il y avait de poissons. [7]Alors
le disciple que Jésus aimait dit à Pierre : « C'est le Seigneur. »
Simon Pierre, ayant entendu que c'était le Seigneur, mit sa tunique
(car il était nu) et se jeta à la mer. [8]Et les autres disciples vinrent
avec la barque (car ils n'étaient pas loin de la terre, mais à une
distance de deux cents coudées environ) en traînant le filet rempli
de poissons. [9]Étant descendus à terre, ils virent un brasier avec
un poisson dessus et du pain. [10]Jésus leur dit : « Apportez de ces
poissons que vous venez de prendre. » [11]Simon Pierre monta dans
la barque et tira à terre le filet; il était rempli de gros poissons,
au nombre de cent cinquante-trois; malgré cette grande quantité,

1. Syr. sin. omet *de nouveau.*

6. Plusieurs vers. insèrent ici la phrase qui se lit dans Lc. 5, 5.

le filet ne se rompit point. [12]Jésus leur dit : « Venez et déjeunez. » Aucun des disciples n'osait lui demander : Qui es-tu? sachant bien que c'était le Seigneur. [13]Jésus s'approcha donc, prit le pain et le leur donna, ainsi que le poisson. [14]Ce fut là pour la troisième fois que Jésus, ressuscité d'entre les morts, se manifesta à ses disciples.

Après un mot d'introduction (1), l'auteur énumère les personnages (2). Les cinq disciples qu'il signale nommément nous sont connus; quant aux deux qu'il ne nomme pas, il est impossible de les identifier. Le contenu des trois premiers versets laisse entendre qu'après la Passion du Sauveur, les apôtres retournèrent en Galilée et reprirent leur ancienne profession [1]. Après les efforts infructueux de la nuit, les pêcheurs étaient au repos dans leur barque, à proximité du rivage (4-5). Ils obéissent au Maître sans l'avoir reconnu. Les détails de la pêche miraculeuse rappellent les circonstances de la vocation des apôtres dans Lc. 5, 1-11. Dans les deux narrations, le prodige est le même, la multitude des poissons est telle que, selon le III[e] Évang., le filet se rompt (5, 6), tandis que, dans Jean, il faut un miracle pour qu'il ne se rompe pas (11). Parmi les cinq apôtres nommés dans notre Évang., nous retrouvons les trois personnages mentionnés dans Lc. 5, 10; de part et d'autre, Pierre joue le même rôle prépondérant : il avoue sa faiblesse, et Jésus l'appelle aux travaux de l'apostolat (Lc. 5, 8-10; Jo. 21, 15-17). Le récit de Luc se rattache, de son côté, à celui de Mt. 4, 18-22 et de Mc. 1, 16-20. Certains critiques ont pensé que les trois narrations (Mt.-Mc., Lc. et Jo.) étaient dérivés d'une source commune. Pour ce qui est des Évang. synopt., la dépendance mutuelle est incontestable. Quant au IV[e] Évang., il nous présente le récit dans un cadre historique tout différent. Malgré cela, il paraît évident que l'auteur a eu devant les yeux ou présente à la mémoire la narration du III[e] Évang. Dès la plus haute antiquité, on a eu une tendance à confondre les deux passages. Un correcteur du ms. sinaïtique a inséré au beau milieu du v. 6 du récit johannique les paroles de Pierre qui se lisent dans Lc. 5, 5.

1. Cf. *Evang. Petri*, 58-60; ces dernières lignes du fragment présentent une situation analogue à celle de notre récit.

La même interpolation s'est glissée dans plusieurs mss. de l'Itala et dans la version éthiopienne; il paraît même qu'elle se trouvait déjà dans l'exemplaire dont se servait Clém. d'Alex. On a signalé comme ayant une importance critique le trait du poisson rôti (Jo. **21**, 9), que l'on rencontre dans Lc. **24**, 42[1]. En réalité, il n'y a entre ces deux passages, qu'un point de contact, la mention du poisson; les circonstances de la narration et la forme de l'expression ne sont pas les mêmes dans les deux récits. Il est vrai que la mention du poisson qui, dans Luc, intervient à propos d'une apparition hiérosolymitaine, convient mieux à un événement qui a pour théâtre le lac de Génésareth, et paraît découler d'une tradition galiléenne. Mais c'est là un de ces détails qui regardent moins les faits en eux-mêmes que la manière dont ils sont racontés. Les rôles respectifs de Jean et de Pierre (7) sont à peu près les mêmes qu'au chapitre précédent (**20**, 4-6); chacun d'eux a la préséance sous un certain rapport, Jean est le premier à reconnaître le Seigneur; mais Pierre est le premier à l'action. La conduite de celui-ci répond bien au caractère que nous lui connaissons. Tandis qu'il se met à l'eau, ses compagnons gagnent la terre, tout en restant dans la barque (8). C'est encore par une réminiscence du miracle analogue raconté par Luc que le rédacteur du cod. Sin. a écrit τῷ ἄλλῳ πλοιαρίῳ. Dans notre récit, il n'est fait mention que d'une seule barque. 200 coudées = 96 à 97 mètres. Le mot ὀψάριον (9) est exclusivement johannique (comp. **6**, 9, 11). Le nombre des poissons (11) dénote chez l'auteur le souci d'un certaine exactitude. Cache-t-il une intention allégorique ? Presque tous les anciens commentateurs l'ont cru et se sont ingéniés à découvrir le sens mystique de ces trois chiffres 153. S. Augustin se livre à ce propos à un calcul fort compliqué[2]. Les interprètes grecs voient dans chacun des trois éléments qui constituent l'énonciation de ce nombre (cent, cinquante et trois) une des parties constitutives de l'Église; les deux premiers représentent les fidèles, dont les uns, plus nombreux, sont issus de la gentilité (100), tandis que les autres sont convertis du judaïsme (50); le nombre 3 représente les personnes divines, objet de la foi[3]. S'il est vrai, comme on est en droit de le supposer, que le

1. *Rev. d'hist. et de litt. rel.*, IV, p. 466.
2. *In Joan. Evang.*, tract. CXXII, 8.
3. Græci fere omnes, Cyrillus, Leontius, Theophylactus, Euthymius,

chiffre donné par l'auteur ait une portée symbolique, cette dernière interprétation est de beaucoup la plus vraisemblable; elle répond assez bien aux données générales de notre Évang. Elle acquiert un certain degré de probabilité dans l'hypothèse que nous avons émise, d'après laquelle l'écrivain aurait présent à l'esprit le passage de Lc. 5, 10 = Mt. 4, 19; Mc. 1, 17. Il ne nous semble pas nécessaire d'admettre que l'allégorie se continue dans la deuxième partie du v. 11. On a voulu voir dans la remarque concernant le filet qui ne se rompt pas malgré la grande quantité de poissons qu'il contient, une image de l'Église persistant dans son unité malgré la multitude toujours grandissante des croyants. C'est peut-être pousser un peu trop loin l'interprétation allégorique. Nous croyons que l'auteur emploie là un élément descriptif propre à relever l'importance du prodige; entendu ainsi, ce membre est analogue au premier membre du v. 6. Est-ce surprise et émotion de la part des disciples, est-ce manque d'abandon de la part de Jésus, la reconnaissance est imparfaite. Les apôtres voient le Seigneur comme à travers un voile et, bien qu'ils aient la certitude morale de son identité, leur esprit est en proie à l'inquiétude et au trouble. Une question leur vient sur les lèvres, mais ils n'osent pas la poser (12). On dirait même que jusqu'ici Jésus s'est tenu à distance. Il est dit en effet au v. 13 qu'il s'approcha, ἔρχεται. Le pain et le poisson (τὸ ὀψάριον, au singulier) dont il est parlé dans ce verset sont les mêmes qu'au v. 9. Comme dans le III[e] Évang., 24, 41-43, Jésus distribue la nourriture aux disciples, mais, à la différence de Luc, Jean ne dit pas qu'il ait lui-même mangé. Cette apparition du Sauveur aux apôtres réunis est la troisième, du moins dans l'énumération du IV[e] Évang (14). Il est à remarquer que le narrateur passe sous silence le repas proprement dit. La notice du v. 13 n'est qu'un épisode qui pourrait bien avoir dans l'esprit de l'auteur une signification symbolique. Quoi qu'il en soit, le v. 14 clôt l'exposé des faits. Ce qui suit est un entretien qui se rattache aux mêmes circonstances, et dans lequel se dessine l'avenir des deux apôtres Pierre et Jean.

putant centenarium numerum, quia perfectus est, multitudinem eorum significare qui ex gentibus erant credituri; quinquagenarium vero, qui dimidia minor est parte, eos, qui ex Judæis erant credituri, numero scilicet multo minori, ternarium mysterium S. Trinitatis, in quod omnes erant credituri. Maldonat, *Comm. in Jo.*, 21, 11.

2° 21, 15-23.

[15]Quand ils eurent déjeuné, Jésus dit à Simon Pierre : « Simon,
fils de Jean, m'aimes-tu plus que ceux-ci?* » Il lui répondit :
« Oui, Seigneur, tu sais que je t'aime. » Il lui dit : « Pais mes
agneaux. » [16]Il lui dit encore une seconde fois : « Simon, fils de
Jean, m'aimes-tu? » Il lui répondit : « Oui, Seigneur, tu sais que
je t'aime. » Il lui dit : « Conduis mes brebis. » [17]Pour la troi-
sième fois, il lui dit : « Simon, fils de Jean, m'aimes-tu? » Pierre
fut attristé de ce qu'il lui disait pour la troisième fois : m'aimes-
tu? et il lui répondit : « Seigneur, toi qui sais tout, tu sais bien
que je t'aime. » Jésus lui dit : « Pais mes brebis. [18]En vérité,
en vérité je te dis : lorsque tu étais plus jeune, tu te ceignais
toi-même et tu allais où tu voulais ; mais, quand tu seras devenu
vieux, tu étendras les mains et un autre te ceindra et te conduira
où tu ne voudras pas. » [19]Il disait cela pour indiquer par quelle
mort il devait glorifier Dieu. Et, après avoir parlé ainsi, il lui
dit : « Suis-moi! » [20]Or Pierre, en se retournant, vit, marchant à
sa suite, le disciple que Jésus aimait, celui qui, pendant le sou-
per, s'était penché sur sa poitrine, et avait demandé : Seigneur,
quel est celui qui doit te livrer? [21]Pierre donc, en le voyant,
dit à Jésus : « Seigneur, et celui-ci, qu'adviendra-t-il de lui? »
[22]Jésus lui répondit : « Si je veux qu'il reste jusqu'à ce que je
vienne, que t'importe? toi, suis-moi. » [23]Le bruit se répandit
donc parmi les frères que ce disciple ne mourrait point. Or, Jésus
ne lui avait pas dit qu'il ne mourrait point, mais : si je veux qu'il
reste jusqu'à ce que je vienne, que t'importe?

15. Plusieurs textes latins, ainsi que quelques mnn. grecs omettent *plus que ceux-ci*.

Le contenu de ce morceau peut se diviser en deux points : protestations de Pierre et prédictions du Sauveur.

a) Chacun des trois versets 15-17 contient une protestation d'amour du chef des apôtres à l'égard de Jésus. Cette scène donne à Pierre l'occasion de réparer sa faiblesse et de se réhabiliter. Et, de fait, aux trois reniements (13, 38 ; 18, 17, 25-27) répond une triple affirmation

d'attachement; la corrélation est assez frappante et on peut croire qu'elle est intentionnelle. Il faut renoncer, croyons-nous, à voir dans les paroles de N.-S. une gradation quelconque. Dans les deux premières questions (15-16) c'est le mot ἀγαπᾶν, aimer, qui est employé, tandis que dans la troisième (17) c'est φιλεῖν, chérir. Dans la première et la troisième, Jésus, en confiant à Pierre le troupeau des fidèles, se sert du mot βόσκειν, tandis que, dans la seconde, il emploie le verbe ποιμαίνειν. Enfin, les chrétiens sont d'abord représentés par les agneaux, ἀρνία (15), puis par les brebis, πρόβατά (16 et 17) ou, selon les mss. B et C, προβάτιά. Cette terminologie ne saurait faire l'objet d'un emploi systématique ; les mots qui la constituent sont à peu près synonymes et ne se distinguent que par des nuances à peine saisissables. Il y a néanmoins dans la première question du Sauveur (15) une circonstance qui mérite d'être soulignée. Jésus ne se contente pas de dire : m'aimes-tu ? Il demande : *m'aimes-tu plus que ceux-ci* ? Pierre répond avec son empressement accoutumé à la question générale, mais il s'abstient de se prononcer sur le point délicat qu'on lui propose. Cependant la comparaison se pose d'elle-même à l'esprit du lecteur et elle ne laisse pas d'être piquante : Jean, le disciple bien-aimé, aurait-il été moins aimant que Pierre? Jésus seul l'a su. Quant à nous, qui sommes réduits à juger sur les apparences, il nous semble qu'il y a, sous ce rapport, entre les deux apôtres, Pierre et Jean, la même différence qu'entre les deux sœurs de Lazare, Marthe et Marie : d'un côté, zèle ardent, attitude empressée; de l'autre, attachement tout spirituel, amour intérieur, union mystérieuse. Jean et Marie nous semblent avoir été plus près du Maître. Pierre est ici appelé fils de Jean, Ἰωάνου, d'après la plupart des anciens mss., au lieu de fils de Jonas (**1**, 43). Les mots Ἰωάνης et Ἰωνᾶ représentent deux formes d'un même nom. La figure dont se sert le Sauveur pour confier à Pierre la direction de la chrétienté reflète l'allégorie du bon Pasteur (**10**). Car il est à peine besoin de faire remarquer que les brebis représentent les fidèles et que Pierre est constitué leur berger, c'est-à-dire le chef de l'Église.

b) Après avoir obtenu la triple protestation que nous venons de lire, Jésus met sous les yeux de son interlocuteur la perspective de son martyre. Il le fait au moyen d'un contraste (18), en rappelant à Pierre les années de sa jeunesse, pour les mettre en opposition avec ses derniers moments. Se ceindre soi-même et aller où l'on veut est

le fait de l'homme libre et fort; mais subir violence, faire ce que l'on ne voudrait pas, est un signe d'assujettissement et d'impuissance. La seconde moitié du v. 18 a un sens figuré; c'est la description du supplice qui attend l'apôtre; on croit même que l'action d'étendre les mains désigne ici le crucifiement, et que la ceinture symbolise les liens au moyen desquels l'apôtre doit être attaché à la croix. Cette interprétation est entièrement satisfaisante, pourvu qu'on admette que le crucifiement de Pierre dont il est parlé ici diffère de celui du Sauveur. Le crucifié n'était pas toujours cloué à l'instrument du supplice ; souvent on l'y attachait au moyen de cordes. Le supplicié devait alors étendre les bras ; puis on le liait au poteau avec des cordes[1]. C'est à ces cordes qu'il est fait allusion par l'image de la ceinture. D'ailleurs, l'évangéliste donne lui-même le commentaire de cette phrase dans le verset suivant, où la mort violente est envisagée, non seulement comme un titre de gloire, mais encore comme une manière de glorifier Dieu, c'est-à-dire comme un moyen efficace de propager l'Évangile. Il est fait allusion à cette prédiction dans II Petr. 1, 14. En disant à Pierre : *suis-moi*, Jésus résume et conclut l'entretien. Cette injonction ne se rapporte pas simplement à la conduite immédiate ; elle regarde la vie future de l'apôtre ; c'est la réalisation de la promesse faite auparavant, 13, 36 : tu me suivras plus tard. Les disciples ne doivent pas s'attendre à un sort meilleur que celui de leur Maître ; en désignant Pierre pour son représentant ici-bas, en l'investissant de l'autorité suprême, en le constituant chef de la famille chrétienne, Jésus s'impose à son imitation. C'est en reproduisant sa vie apostolique et sa mort douloureuse, que Pierre doit « suivre » le Sauveur (comp. II Petr. 1, 14). Dans les trois versets 20-22, le dialogue se poursuit entre les mêmes interlocuteurs, mais une tierce personne est l'objet du discours. Dans le v. 20, l'auteur identifie nettement le personnage en question, reportant le lecteur au récit de la dernière cène (13, 23). Dans ce verset, le verbe « suivre » garde sa signification ordinaire et concerne l'action présente. La question de Pierre (21), οὗτος δὲ τί, doit s'expliquer d'après la suite de la conversation et l'enchaînement des idées. Or, Jésus vient de révéler à Pierre l'avenir qui lui est réservé. Rien de plus naturel pour cet

1. Denys d'Halycarnasse décrit ce genre de supplice : καὶ ξύλῳ προσδήσαντες παρὰ τὰ στέρνα τε καὶ τοὺς ὤμους καὶ μέχρι τῶν καρπῶν διήκοντι. *Ant.*, VII, 69.

apôtre, en apercevant le disciple bien-aimé, que de demander au Maître : et celui-ci, qu'adviendra-t-il de lui? La repartie de Jésus (22), en tant que réponse à la question posée, est une fin de non-recevoir. Elle ne contient qu'un élément positif, c'est la répétition de l'injonction faite plus haut (19b) : *quant à toi, suis-moi*. Considérée dans l'ensemble de la phrase, cette proposition prend un sens plus particulièrement déterminé. En opposition à l'immortalité éventuelle de Jean, Jésus invite Pierre à le suivre dans la mort. La venue indiquée par les mots ἕως ἔρχομαι doit s'entendre du retour définitif du Sauveur (**14**, 3), de la parousie finale. La réserve que garde Jésus au sujet du disciple bien-aimé était bien de nature à faire entendre que ce dernier ne devait pas mourir, et l'on conçoit que, sur cette donnée, l'opinion se soit répandue dans la primitive Église, d'après laquelle l'apôtre Jean devait rester sur la terre jusqu'à l'avènement glorieux du Seigneur. Cette opinion prit de la consistance lorsqu'on crut voir se réaliser la prétendue prédiction ; Jean vécut jusqu'à un âge très avancé et il dut se trouver à un moment donné l'unique représentant de l'âge apostolique [1]. Quand la mort le frappa, on dut reprendre les termes de la prophétie, pour en discerner le vrai sens. Alors seulement on put faire la rectification que nous lisons au v. 23. Peut-être cependant l'apôtre lui-même, sur ses vieux jours, sentant ses forces l'abandonner, perdit-il tout espoir d'assister vivant au retour du Seigneur et prépara-t-il ses disciples à l'épreuve de la séparation. Toujours est-il que sa mort fut, du moins pour le vulgaire, un sujet d'étonnement.

3° 21, 24-25.

24 C'est ce même disciple qui atteste ces choses et qui a écrit* cela, et nous savons que son témoignage est véridique. 25 Il y a beaucoup d'autres choses encore que Jésus a faites; et, si on les écrivait en détail, je crois que le monde entier ne pourrait pas contenir les livres que l'on écrirait*.

24. B D, Cop. lisent, avec l'art., καὶ ὁ γράψας.
25. ℵ omet tout ce dernier verset; Tischendorf, se basant sur ce témoignage, le retranche de son édition critique.

1. S. Irénée, II, **22**, 5; III, 3, 4.

Le v. 24 a un caractère singulier qui rappelle le v. 35 du chap. **19**. Il importe de déterminer le sens précis des termes qui le composent. Le disciple qui rend témoignage n'est autre que le disciple bien-aimé, dont il vient d'être question; notons l'emploi du verbe μαρτυρεῖν, expression éminemment johannique (**5**, 31, 32; **8**, 13, 14, etc). De ce même disciple il est dit qu'il a écrit ces choses, γράψας ταῦτα. Il est arbitraire d'affirmer que les mots τούτων et ταῦτα ont ici des sens différents; ils sont trop rapprochés l'un de l'autre pour n'avoir pas, dans l'esprit du rédacteur, une signification identique. On ne saurait nier que le v. 24 est intimement uni aux versets qui précèdent; la liaison est à la fois logique et grammaticale. D'autre part, cette phrase constitue, avec celle du verset suivant, une sorte de conclusion. Le plur. οἴδαμεν, que nous lisons dans la deuxième partie du verset, a pour sujet l'évangéliste lui-même. Les rapprochements que l'on a coutume d'établir entre le verset qui nous occupe et les autres passages johanniques, où l'auteur parle au plur. (**1**, 14; **3**, 11; I Jo. **1**, 1 ss.) n'ont rien de rigoureux. Dans ces différents endroits, il est assez naturel de rapporter les verbes à l'auteur. Ici, au contraire, la distinction est formellement établie entre le disciple bien-aimé, qui atteste et qui a écrit, et ceux qui garantissent l'autorité de son témoignage. Le dernier verset est la répétition hyperbolique de **20**, 30. Il servait de finale au Diatessaron de Tatien. Il est omis dans le cod. Sin. On est surpris de la tournure particulière de cette phrase et surtout du sing. οἶμαι, je pense. Mais il faut reconnaître que c'est l'expression d'un sentiment purement subjectif chez celui qui écrit, tandis que le verset précédent, où nous lisons le pluriel οἴδαμεν, contient une affirmation collective.

Ce dernier chapitre du IV[e] Évang. exerce depuis longtemps la sagacité des critiques. Il intriguait les anciens commentateurs, qui se demandaient quelles raisons avaient pu induire l'évangéliste à poursuivre son récit après la conclusion **20**, 30-31 et surtout après la déclaration du v. 31, où l'auteur affirme que ce qu'on vient de lire a été écrit pour que l'on croie que Jésus est le Christ, Fils de Dieu. Selon les uns, le chap. **21** aurait été ajouté pour confirmer la foi des lecteurs; selon les autres, l'auteur de l'Évangile aurait voulu couronner son enseignement par le récit allégorique de la pêche miraculeuse. Cette dernière opinion est celle de s. Augustin[1]. On a donc reconnu de tout

1. « Hoc capitulum (**20**) velut libri hujus indicat finem : sed narratur

temps au dernier chapitre du IV[e] Évang. le caractère de supplément ou d'appendice, et l'on a cherché sa raison d'être. A vrai dire, ce n'est qu'à l'époque moderne que le problème s'est posé sur le terrain de la critique. Mais, pour être envisagée au point de vue théologique, la question ne se pose pas moins chez les auteurs anciens, et l'on peut voir par l'exemple de s. Augustin qu'elle y est parfois résolue avec une certaine liberté.

Il est manifeste que les versets 30 et 31 du chapitre précédent constituent la conclusion du livre, et l'on est étonné, après les avoir lus, de voir l'évangéliste revenir sur ses pas et reprendre le fil de la narration[1]. On dirait que l'auteur s'aperçoit d'une lacune et, au lieu de la combler en remaniant sa composition, y supplée par un appendice. Cette impression, que l'on éprouve à la simple lecture, se justifie par l'examen critique du chap. **21**. Les deux derniers versets notamment offrent un caractère étrange. Il y a lieu de rechercher l'enchaînement qu'il y a entre les différentes parties de cet appendice et de se demander le rapport qui unit le chapitre lui-même au reste du livre. Avant d'en venir à la discussion de ces points délicats, nous devons exposer les observations que suggère un examen attentif du texte.

D'abord les particularités : *a*) tandis que tout le reste du IV[e] Évang., sauf **1**—**2**, 12 ; **4**, 5-54 et **6**—**7**, 9, a pour théâtre la Judée, le contenu du chap. **21** se rapporte à la Galilée ; — *b*) au v. 2, les apôtres Jacques et Jean sont clairement désignés par la dénomination collective « les fils de Zébédée », ce qui ne se rencontre nulle part ailleurs dans tout le livre ; — *c*) le v. 24 semble écrit par une main autre que celle de l'évangéliste ; — *d*) le v. 25 est la répétition hyperbolique de **20**, 30.

Voici maintenant les traits par lesquels le chap. **21** se rattache au reste du livre. D'abord 1° pour le *fond : a*) la nouvelle apparition dont Jésus ressuscité gratifie ses disciples est appelée la troisième (14) par rapport aux deux autres qui ont été racontées au chapitre précédent ; — *b*) Pierre proteste par trois fois de son amour pour le Sauveur (15-17),

hic deinde quemadmodum se manifestaverit Dominus ad mare Tiberiadis, et in captura piscium commendaverit Ecclesiæ sacramentum, qualis futura est ultima resurrectione mortuorum. Ad hoc itaque commendandum valere arbitror, quod tamquam finis interpositus est libri, quod esset etiam secuturæ narrationis quasi prooemium, quod ei quodammodo faceret eminentiorem locum. » *In Joan. Evang.*, tract. CXXII, 1 ; comp. *ibid.*, 6-9. Cf. *supra*, p. 460.

1. S. Thomas, *Evang. sec. Jo.*, cap. **20**, lect. VI, 6, *init.* (à propos des versets 30-31) : « Hic ponitur epilogus » ; cap. **21**, lect. VI, 1, *init.* : « Hic ponitur ultima pars Evangelii, quæ est quasi epilogus ».

conformément au triple reniement dont il s'est rendu coupable (**18**, 17, 25-27); — *c*) comme dans les chapitres antérieurs, le disciple mystérieux est appelé « le disciple que Jésus aimait ». — *d*) Il y a (7, 20-21), entre ce disciple et l'apôtre Pierre, un rapport analogue à celui que nous avons plusieurs fois constaté (**18**, 15-16; **20**, 2-8); — *e*) l'ordre que Jésus donne à Pierre de le suivre rappelle les paroles qu'il lui a adressées déjà auparavant (**13**, 36); — *f*) au v. 20, l'auteur se reporte au récit de la dernière cène, dont il reproduit à la lettre un des traits les plus saillants (**13**, 23, 25); — *g*) au v. 2, nous voyons reparaître Nathanaël, personnage que nous avons rencontré au début du livre (**1**, 45 ss.) et qui ne figure pas dans les autres Évang. — 2° Pour la *forme* : nous avons plusieurs fois remarqué, au cours de cette étude, que l'écrivain, tout en montrant une grande liberté à l'égard des évangélistes antérieurs, a néanmoins plusieurs points de contact avec le récit de Luc. Le chap. **21** nous offre deux exemples de ce genre de rapprochement : **21**, 6 = Lc. **5**, 4-6; **21**, 13 = Lc. **24**, 41-43. Si nous considérons la terminologie, nous trouvons au v. 19 une phrase qui paraît stéréotypée sous la main de l'évangéliste et qui se lit dans les mêmes termes **12**, 33. Enfin, on peut relever dans ce chapitre une série de mots et de locutions qui sont propres au IV[e] Évang. Tels sont φανεροῦν ἑαυτόν (1), φανεροῦσθαι (14), ἡ θάλασσα ἡ Τιβεριάς (1), ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ δύο (2), ὀψάριον (9, 10, 13), λέγει αὐτοῖς, αὐτῷ (3, 10, 12, 15, 16, 17, 22), λέγει οὖν (5, 7), ἀμήν, ἀμήν (18), ἀγαπᾶν et φιλεῖν (15-17), τοῦτο ἤδη τρίτον (14), πάλιν δεύτερον (16), ὡς ἀπὸ πηχῶν διακοσίων (8), etc.[1].

Il est incontestable que le chap. **21** a été rédigé à titre de complément ou d'appendice, le livre une fois terminé. Il y a donc lieu d'en rechercher l'origine : par qui et dans quel but ce fragment complémentaire a-t-il été écrit? D'autre part, le caractère particulier des deux derniers versets (24-25) soulève une autre question : cette finale est-elle de la même main que le reste du chapitre (1-23)?

On remarquera aisément que l'auteur du chap. **21** est fort peu soucieux de l'unité du livre qu'il juge à propos de compléter. Sans égard pour la conclusion contenue **20**, 30-31, il entreprend une nouvelle narration, qu'il prétend bien relier au reste de l'ouvrage. Les mots par lesquels débute son récit, μετὰ ταῦτα, se rapportent évidemment à la série d'apparitions racontées au chap. **20**. C'est ce que prouve le mot πάλιν employé au même verset, ainsi que la réflexion du v. 14 (τρίτον). Cela étant, il y a lieu de s'étonner que l'on n'ait pas rattaché immé-

1. Ces expressions, ainsi qu'un certain nombre d'autres, ont été relevées par Eberhardt et reproduites par Zahn, *Einleitung in das N. T.*, II, p. 494; c'est à ce dernier que nous les empruntons.

diatement le chap. 21 à 20, 29 et transporté la conclusion 20, 30-31 à la fin du livre. C'est d'autant plus étonnant qu'on a cru devoir mettre à la fin du chap. 21 une conclusion analogue à celle du chap. 20. De plus, le v. 1 du chap. 21 produit l'effet d'une introduction artificielle; la rédaction en est pénible et lourde. Cette phrase offre plusieurs traits d'analogie avec le v. 14 du même chapitre. Dans les deux endroits, nous lisons la même expression au sujet de l'apparition de Jésus, ἐφανέρωσεν, ἐφανερώθη. Or, le v. 14 a toutes les apparences d'un trait final, destiné à clore le récit : τοῦτο ἤδη τρίτον ἐφανερώθη... cette manière de parler suppose que l'apparition désignée par le pronom τοῦτο est entièrement racontée. Cependant, au v. 15, la narration se poursuit, et il paraît bien que c'est la continuation du même sujet. Seulement, la personne de Jésus s'efface peu à peu. Tandis qu'au début on a raconté en détail de quelle manière il s'est présenté aux apôtres (1-5), maintenant on néglige de nous dire comment il a disparu. L'attention du lecteur passe de Jésus à Pierre et de Pierre au disciple bien-aimé, pour s'attacher définitivement à ce dernier. Passé le v. 22, l'esprit est tout entier à ce personnage mystérieux. Dès qu'il l'a mis en scène, l'écrivain ne voit plus que lui. Il semble bien que les deux versets qu'il lui consacre (23-24) soient la raison d'être du chapitre tout entier, comme ils en sont le terme.

Il est invraisemblable d'admettre qu'en ajoutant cet appendice on ait voulu combler une lacune que l'on aurait remarquée après coup dans le récit du IVe Évang. En effet, non content de laisser subsister la déclaration 20, 30, on la répète en l'exagérant 21, 25. Il ne s'agissait donc pas de compléter le livre. A-t-on voulu, du moins, compléter la série des apparitions dont Jésus ressuscité favorisa ses disciples? Mais les termes employés au v. 14 laissent supposer qu'en dehors de celles qu'on vient de lire, il y en a eu d'autres. A-t-on voulu réhabiliter Pierre dans l'esprit du lecteur, en rappelant les circonstances où il eut l'occasion d'effacer son triple reniement? Il semble que, dans ce cas, le prince des apôtres aurait dû rester au premier plan jusqu'au bout, tandis qu'il disparaît pour faire place à l'autre disciple. Au contraire, la notice concernant ce dernier constitue la partie principale du morceau, puisque, après l'avoir écrite, l'auteur n'a plus rien à ajouter. On se demandera peut-être pourquoi on ne s'est pas contenté d'écrire immédiatement à la suite du chap. 20, ou entre les versets 29 et 30 de ce chapitre, les renseignements supplémentaires touchant le disciple mystérieux. Nous ferons remarquer que ces explications (23-24) se rattachent étroitement à une déclaration faite par Jésus (22) à la suite du dialogue qui fournit à Pierre l'occasion de racheter son reniement; d'autre part, cet entretien (15-21) a lieu lors de l'apparition du Maître sur les bords

du lac de Tibériade (2-13). Les parties qui constituent le chapitre 21 sont donc reliées entre elles de manière à ne pas pouvoir être séparées sans violence. Du moment que l'écrivain voulait rapporter les paroles du Sauveur (22) pour en donner l'explication, il devait nous dire dans quelles circonstances elles avaient été prononcées. Les versets 1, 14 et 25 sont trois points d'attache, au moyen desquels on s'est efforcé de mettre le nouveau récit en rapport avec les récits précédents, sans rien changer à l'ordonnance primitive du livre et sans exposer le lecteur à des malentendus. Les communications que l'auteur de l'appendice veut faire aux lecteurs de l'Évangile au sujet du disciple bien-aimé sont donc d'une importance capitale à ses yeux. Elles tiennent, il est vrai, dans quelques lignes; mais elles ne laissent pas d'être très significatives.

Ce disciple bien-aimé, que nous avons vu, d'un bout à l'autre du livre, en compagnie de Pierre et, en quelque sorte, en parallèle avec lui, ne peut être que Jean l'apôtre. L'auteur de l'appendice nous fournit sur son compte deux renseignements bien distincts. Le premier est celui que nous lisons au v. 23. Jésus avait laissé entendre que le disciple bien-aimé pouvait rester sur la terre jusqu'à la parousie. Sur cette parole, l'opinion s'était répandue parmi les chrétiens que Jean ne devait pas mourir, mais devait attendre le retour du Seigneur. On juge à propos de rectifier cette interprétation : le Maître n'a pas dit formellement que le disciple ne mourrait pas, mais qu'il dépendait de lui de le laisser sur terre jusqu'à son retour. M. Zahn a trouvé le moyen de conclure de là qu'au moment où ce verset a été rédigé, l'apôtre bien-aimé était encore en vie[1]. Nous croyons, au contraire, que ces lignes n'ont pu être écrites qu'après la mort du disciple, et que l'explication qu'elles contiennent ne peut avoir qu'un objet : prouver que l'événement n'a pas été contraire à la prédiction, en rappelant que Jésus n'avait pas fait à Jean la promesse ferme de l'immortalité. Il est évident que, dans l'esprit du rédacteur, il s'agit de montrer que la prophétie du Maître n'a pas été démentie. On se demandera peut-être si ce n'est pas plutôt de sa part une mesure de précaution, une justification anticipée. Mais que l'on veuille considérer attentivement la première partie du v. 23 : *Le bruit se répandit donc parmi les frères que ce disciple ne mourrait point.* Il s'agit d'une opinion qui s'est répandue autrefois (ἐξῆλθεν) et dont on ne nous dit pas qu'elle persiste encore. Aussi bien, l'auteur ne prend pas à tâche de la corriger en prouvant que le disciple *doit* mourir. C'est la parole de Jésus, point de départ de cette croyance, qui demande à être expliquée. Et, à la

1. *Einleitung in das N. T.*, II, p. 490.

manière dont elle est donnée, on dirait bien que cette explication est urgente. L'auteur a soin d'éliminer l'interprétation fausse, avant d'établir la vraie, et il le fait sans aucun ménagement. Son dessein n'est pas simplement de modifier l'opinion régnante, mais de la renverser, en rétablissant la parole exacte du Sauveur. Or, s'il avait écrit en prévision de la mort du disciple, il semble qu'il aurait cherché avant tout à modifier la croyance populaire, sans l'attaquer de front. Il aurait prudemment rappelé les paroles de Jésus, sauf à faire entendre qu'elles ne contenaient aucune promesse formelle. Dans tous les cas, il n'aurait pas eu le droit de s'exprimer avec autant d'assurance et de présenter l'opinion populaire comme dénuée de tout fondement. On aurait pu lui répondre : Jésus n'a pas dit expressément que le disciple bien-aimé ne devait pas mourir; soit. Il n'est pas moins vrai que ses paroles nous autorisent à croire qu'il ne mourra pas[1].

Le deuxième renseignement que nous fournit le chap. **21** au sujet du disciple bien-aimé se lit au v. 24. Tout le monde reconnaît la portée de cette notice pour la critique littéraire du IV[e] Évang. L'auteur nous apprend que ce disciple, que l'on avait eu le tort de croire immortel, est précisément celui-là même qui *rend témoignage au sujet de ces choses, et qui a écrit cela*, ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ γράψας ταῦτα. Il y a, dans cette affirmation, deux verbes de signification bien différente. Le premier est le plus important dans la pensée du rédacteur. Le disciple bien-aimé apparaît donc ici avant tout comme témoin. L'objet de son témoignage est assez vaguement désigné par la formule περὶ τούτων. Ici comme plus haut **19**, 35, on veut déterminer l'adhésion du lecteur au sujet d'un fait précis, que l'on vient de rapporter. Quel est ce fait? Est-ce la mort, survenue ou éventuelle, du disciple bien-aimé? Nullement. C'est la parole de Jésus touchant ce disciple. On vient d'affirmer que le Sauveur s'est exprimé de telle manière et pas autrement. A l'appui de cette affirmation, on apporte le témoignage du disciple lui-même : c'est le disciple lui-même qui en est témoin, ὁ μαρτυρῶν. Faut-il conclure de ce présent que l'apôtre vit encore au moment où l'on écrit cela? En aucune manière. Dans le prologue (**1**, 15), il est dit que Jean-Baptiste *rend* témoignage au sujet du Verbe, Ἰωάννης

1. La croyance populaire à l'immortalité de Jean semble avoir persisté même après la mort de l'apôtre, si l'on en juge par la curieuse légende que rapporte s. Augustin : « Ut autem isti putant, qui hæc verba Domini (Jo. **21**, 22) sic intelligunt, non defunctum, sed defuncto similem cubuisse; et cum mortuus putaretur, sepultum fuisse dormientem ; et donec Christus veniat, sic manere, suamque vitam scaturigine pulveris indicare : qui pulvis creditur, ut ab imo ad superficiem tumuli ascendat, flatu quiescentis impelli. » *In Joan.*, trac. XXXIV, 2.

μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ. Aucun commentateur n'a jamais songé à conclure de là que le IVe Évang. a été écrit du vivant du Précurseur. De même que Jean-Baptiste, le disciple bien-aimé *témoigne*, en tant que son témoignage persiste par la tradition orale ou écrite. Dans le cas, son attestation a une valeur spéciale, car il l'a transmise par écrit, καὶ γράψας ταῦτα. Presque tous les auteurs qui ont pris à tâche d'interpréter ces derniers mots y ont vu une indication directe touchant la composition du IVe Évang. C'est attribuer au v. 24 une portée qu'il n'a pas. Nous admettons volontiers que le pronom ταῦτα est corrélatif de τούτων. Or, d'après ce que nous venons de dire, il en résulte que ce terme vise uniquement les paroles de Jésus reproduites à la fin du v. 23 : *si je veux qu'il reste jusqu'à ce que je vienne, que t'importe?* Telles sont bien les paroles du Maître, voilà ce que l'auteur de l'appendice veut inculquer au lecteur, et voilà ce qu'il s'efforce de démontrer en évoquant le témoignage du disciple. Mais, comme le disciple n'est plus, il éprouve le besoin d'insister sur la réalité de sa déclaration et de rappeler qu'elle a été faite par écrit. Le dernier membre du verset procède du même point de vue. L'auteur se porte garant de la véracité du témoin qu'il a mis en cause. Au pluriel οἴδαμεν, il est aisé de reconnaître qu'il parle au nom d'une collectivité. On peut entendre par là toute la communauté des chrétiens auxquels l'Évangile était primitivement destiné, comme si l'écrivain, parlant du disciple bien-aimé, disait : chacun de nous sait qu'il dit vrai, personne ne songe à révoquer en doute la vérité de son témoignage. Il est possible également que ce pluriel vise l'entourage immédiat de l'apôtre et, dans ce cas, la dernière partie du v. 24 a la valeur d'un véritable argument; l'auteur ne se borne pas à constater la confiance des fidèles : il suppose, au contraire, que cette confiance est ébranlée et il s'efforce de la raffermir en faisant appel à l'autorité de ceux qui ont été les auditeurs assidus, les amis intimes du disciple bien-aimé. Cette deuxième interprétation nous semble plus probable. Elle correspond à la situation que dut créer, dans la communauté chrétienne, la mort inopinée de l'apôtre : le disciple n'étant plus là pour soutenir son propre témoignage, on doit s'en rapporter à ceux qui sont les héritiers de son enseignement.

Si l'ensemble des observations que nous venons de présenter a, comme nous le croyons, un fondement solide, il nous sera maintenant assez facile de déterminer l'origine du chap. **21**. Il faut distinguer, dans ce morceau, deux éléments : le fond du récit, que nous considérons comme un document primitif, et les passages de seconde main, dans lesquels il est encadré. Le premier élément est représenté par les sections 2-13 et 15-23. Les versets 1, 14 et 24-25 constituent le second élément. Si on se rappelle les remarques faites plus haut, on admettra

sans peine que le récit fondamental est de la même main que le reste de l'Évangile. Il n'était pas destiné à faire partie du livre et, en réalité, il est resté en dehors du cadre. Il existait vraisemblablement à l'état de feuille détachée. Lorsque, pour les raisons que nous venons d'exposer, on jugea à propos de l'adjoindre au livre, on ne voulut rien déranger du plan primitif de l'ouvrage, auquel on désirait cependant le rattacher. On fut alors réduit à user des artifices littéraires que nous avons constatés aux versets 1, 14 et 25. Quant au v. 24, il a la même origine que le v. 25, mais, au point de vue du fond, il fait suite au v. 23, dont il éclaire et confirme le contenu[1].

Les Pères qui se sont occupés de l'Évangile johannique sont unanimes à voir dans cet appendice comme dans le reste du livre la main de l'apôtre Jean. Notre conclusion est conforme à cette donnée traditionnelle. Nous admettons, nous aussi, que l'auteur du chap. **21** est le même qui a écrit le corps de l'ouvrage. Seulement, après nous être demandé, avec les anciens commentateurs, comment cette finale était venue s'adjoindre à l'Évangile une fois terminé, nous sommes arrivé, par une méthode différente de la leur, à reconnaître les points d'attache qui, du point de vue théologique où ils se plaçaient, devaient forcément passer inaperçus.

Nous avons vu le Seigneur confier à Pierre la garde de son troupeau (15-17). Les formules dont il se sert en cet endroit sont surtout des expressions métaphoriques, par lesquelles il faut entendre une collation de pouvoir. Jusque-là tous les interprètes sont d'accord. Cependant une question ultérieure se pose : quelle est la nature de ce pouvoir? S'agit-il d'une prérogative spéciale ou simplement d'un privilège commun aux autres apôtres? — Faisant abstraction des passages contenus dans les Évang. synopt., où il est évident que le Sauveur institue Pierre chef suprême de l'Église (Mt. **16**, 17-19; Lc. **22**, 31-32), nous nous bornerons à montrer que, dans le récit du IVe Évang., Jésus indique et désigne Pierre pour son représentant et son fondé de pouvoir sur la terre. On a remarqué, sans doute, la solennité de l'entretien. Deux circonstances offrent, au point de vue qui nous occupe, un intérêt particulier. C'est d'abord la comparaison que Jésus provoque dans sa première demande *m'aimes-tu plus que ceux-ci?* C'est, en second lieu, la prédiction relative à la mort de Pierre, qui sert de conclusion au

1. Théodore de Mopsueste attribue les deux derniers versets à une main autre que celle de Jean, et Maldonat proteste contre l'attitude de savants catholiques qui, déjà de son temps, partageaient cette opinion (*Comment. in Jo.*, ad loc.).

colloque. On voit, par chacun de ces points, que Jésus veut distinguer Pierre des autres disciples. Si maintenant l'on veut se rendre compte de la nature et de l'étendue que comporte, dans son esprit, le pouvoir exceptionnel dont il est question, il faut se reporter au discours du chap. **10**. Les brebis que le Sauveur désigne ici comme « siennes » sont évidemment les mêmes dont il a été parlé dans l'allégorie du bon Pasteur. Cette identification étant reconnue, il est tout naturel d'admettre que Jésus, en confiant à Pierre la direction de son troupeau mystique, lui délègue le pouvoir qu'il a lui-même exercé durant sa vie mortelle. Mais il y a plus. Lorsqu'il se proclame le bon Pasteur, Jésus déclare à plusieurs reprises qu'il donne sa vie pour ses brebis; lorsqu'il confie à Pierre le soin de paître ses brebis, il lui prédit la mort qui doit couronner son ministère, et, en lui disant qu'il doit le « suivre », c'est-à-dire l'imiter, il fait allusion à sa fin tragique. Par là, Pierre est assimilé à Jésus comme pasteur suprême de l'Église. C'est faire violence au contexte que d'y voir un cas particulier de la scène rapportée au chapitre précédent (**20**, 21-23). Ici, le Sauveur s'adresse aux apôtres en général; au chap. **21**, il parle à Pierre seul. Dans le premier récit, il s'agit du pouvoir moral de remettre les péchés; dans l'autre, il est question d'une prérogative plus large, comprenant à la fois le côté moral et le côté juridique, la sanctification intérieure des fidèles et la direction extérieure et générale de la communauté chrétienne. D'un côté, la mission des apôtres regarde les hommes comme individus, de l'autre, l'autorité de Pierre embrasse la société des croyants. Du reste le Sauveur ne devait-il pas justifier le nom qu'il avait imposé au fils de Jean en l'appelant à l'apostolat (**1**, 42)? Pour quiconque lit avec attention le IVe Évang., la narration du dernier chapitre, en relevant l'importance exceptionnelle et le rôle unique de Pierre, ne fait que déclarer explicitement ce que le début du livre avait fait pressentir.

INDEX DES NOMS PROPRES

INDEX BIBLIQUE

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

CALMES, Th.
... L'Evangile selon saint
Jean.